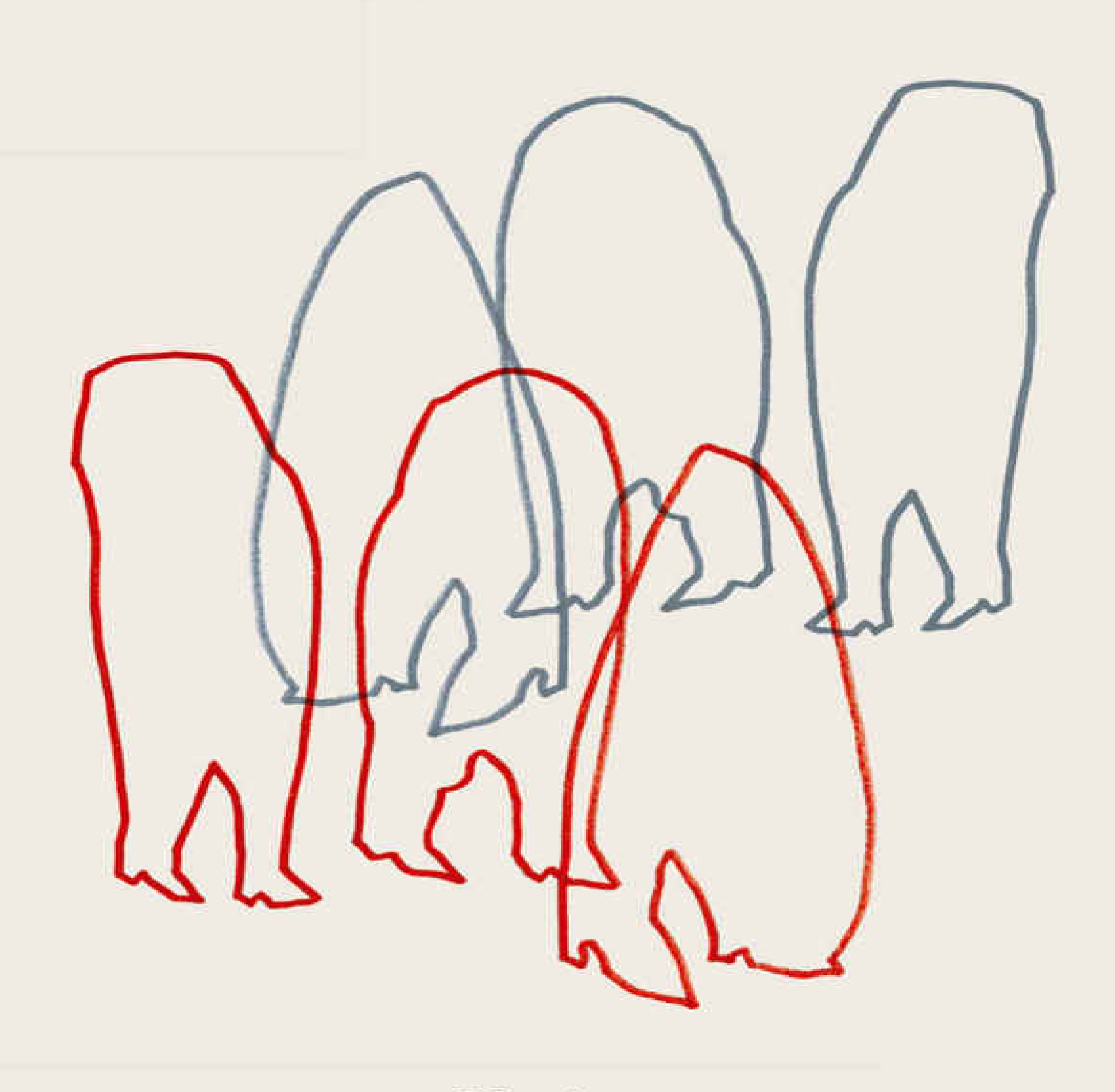
Éric Fassin

Populismo de izquierdas y neoliberalismo

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz



Herder

Éric Fassin

Populismo de izquierdas y neoliberalismo

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz

Herder

Éric Fassin

Populismo de izquierdas y neoliberalismo

Traducción de
Víctor Goldstein
Joana Masó

Herder

Título original: Populisme: le grand ressentiment
Traducción: Víctor Goldstein y Joana Masó
Diseño de la cubierta: Dani Sanchis
Edición digital: José Toribio Barba

ISBN digital: 978-84-254-4124-0

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

Prólogo
Democracia precaria: la izquierda y el pueblo

La actualidad política me ha llevado a pensar el populismo, del mismo modo que me había llevado anteriormente a reflexionar sobre la izquierda. Mi compromiso intelectual y político partió de otras cuestiones y no es sino *a posteriori* cuando fue apareciendo una coherencia, o al menos una continuidad, en torno a la idea de democracia. Desde el inicio de los años noventa, he trabajado como sociólogo e intervenido en la esfera pública sobre cuestiones sexuales y raciales en sus distintas intersecciones. En otras palabras, he tomado como objeto la politización del orden sexual y del orden racial en las sociedades contemporáneas. En un primer momento, elegí como campo de trabajo los Estados Unidos, país en el cual estas cuestiones se planteaban con intensidad, para ocuparme a finales de esa misma década del caso de Francia, donde dichas cuestiones apenas afloraban en el debate público: supuestamente en nombre de un universalismo «republicano», tanto en la izquierda como en la derecha, existía una fuerte resistencia a las cuestiones minoritarias.

En mi trabajo no se trata tanto del biopoder analizado por Michel Foucault, disciplina de los cuerpos y del control de las poblaciones que se ejerce a través del sexo pero también a través de la raza,[1] como de la politización de lo vivo, es decir, de la constitución de debates, de

«problemas». No hay duda de que el orden de las cosas, tanto el sexual como el racial, ejerce en nosotros su dominio. Pero siempre está sometido a deliberación, contestación y transformación: es inseparablemente histórico y político. Este desplazamiento del poder hacia la politización conduce a pensar conjuntamente el juego de la norma y el de la ley, tanto si se trata, por ejemplo, de acoso sexual como de familias homoparentales. En este sentido y desde los años 2000, he hablado de «democracia sexual» con la intención de situar las cuestiones minoritarias en el centro del proyecto democrático.[2]

Democracia no designa aquí un régimen político, sino una sociedad o, más precisamente, la manera como esta se representa a sí misma respecto de sus propias leyes y normas en cuanto su única justificación. Se trata de la «autoinstitución» de la que hablaba Cornelius Castoriadis: ninguna regla es presocial.[3] El lugar de las mujeres y de las minorías sexuales en la sociedad, el amor y la familia no está fundado en una autoridad que nos sobrepasaría. La sociedad democrática renuncia, pues, a fundar su propio orden sobre la legitimidad de verdades trascendentes (como Dios, la Tradición o la Naturaleza); su tarea consiste en basarlas en valores inmanentes: el orden de las cosas no está dado, somos nosotros quienes lo instituimos. Vemos entonces por qué la constitución del «nosotros» se convierte, al mismo tiempo que el propio contenido de las normas y de las leyes, así como nuestra relación con las reglas, en una cuestión política mayor: retomando las palabras de Jacques Rancière, ¿qué hacer con «la parte de los que no tienen parte»,[*] [4] con los excluidos cuya demanda de participación constituye la democracia?

El concepto de democracia sexual concentra la ampliación de esta lógica democrática al orden sexual: incluso en materia de género y de sexualidad, las leyes y las normas, lejos de encontrarse fijadas *a priori*, son a la vez históricas y políticas. Queda por saber si la democracia sexual viene acompañada en paralelo de una «democracia racial». ¿Acaso no divergen estas dos historias en la actualidad? Sin duda, extendiendo sus políticas de inmigración principalmente desde los años 2000, los Estados europeos contribuyen hoy a las discriminaciones fundadas en el origen, ya sea real o supuesto. La xenofobia de Estado alimenta así un racismo institucional y social: en numerosos países se acaba tratando como extranjeros, y tan mal como a estos, a los ciudadanos considerados «de apariencia extranjera». Sin

embargo, a menudo se usan los argumentos de una determinada democracia sexual para legitimar en la actualidad la exclusión nacional y racial —en nombre de la libertad entre las mujeres y los hombres, y de la igualdad entre las sexualidades, proyectando una especie de pueblo democrático que habría que proteger de las poblaciones de inmigrantes o hijas de la inmigración supuestamente destinadas al sexismo y a la homofobia—.[5] Por ello, no basta con pensar la ampliación de la lógica democrática al orden sexual; también hay que analizar el retroceso democrático al que asistimos en el orden racial.

Todo ello me ha conducido a hablar de «democracia precaria»:[6] el hecho de que la democracia se encuentre hoy precarizada pone de manifiesto su naturaleza precaria. En Francia, la victoria de Nicolas Sarkozy en las elecciones presidenciales de 2007 revelaba cómo el retorno de las políticas de racialización, que oponían la inmigración a la identidad nacional, instituían un pueblo blanco y socavaban la democracia en su sentido clásico —en su definición liberal, es decir, en términos de derechos—. Pero el peligro no viene únicamente de los conservadores: la elección a la presidencia del socialista François Hollande en 2012, por tomar tan solo un ejemplo, no hizo sino endurecer la campaña que había lanzado su predecesor contra los migrantes *roms*,[7] oponiendo un «ellos» a un «nosotros», «su» cultura a «la nuestra». Bajo la égida del ministro del Interior Manuel Valls, se orquestó así una verdadera política de la raza contra esta población europea dentro de una Unión Europea que, sin embargo, se había construido con la esperanza de acabar con las lógicas nacionalistas y racistas tras la Segunda Guerra Mundial.

Pues no se trata solamente de Francia: la Europa neoliberal se ha convertido simultáneamente en una «Europa fortaleza» y la «crisis de los refugiados» emerge como una crisis tanto de la Unión Europea como de los Estados que la componen. Tras el paréntesis de la apertura alemana en 2015, el consenso europeo casi unánime en torno a las políticas de inmigración, desde la ultraderecha hasta los socialdemócratas, pasando por los conservadores, vacía la democracia de todo contenido con el pretexto de proteger a los pueblos de los refugiados. Cuando Europa, con el objetivo de gestionar los flujos migratorios, no duda en pedir la ayuda de Libia, por un lado y a pesar del desmoronamiento de este Estado, y de Turquía, por el otro y pese a —o quizá debido a— su régimen represivo, coartando las

acciones humanitarias de las ONG en el Mediterráneo, evidencia las derivas autoritarias que hoy constatamos en los mismos países de la Unión: al igual que en Francia, en contra de los migrantes y los militantes solidarios, pero también en contra de las minorías y, finalmente, contra los movimientos sociales. El conjunto de estas transformaciones confirma el diagnóstico de precarización de la democracia.

Para entender este desplome democrático habría que partir de una doble continuidad: en el tiempo, a través de los distintos gobiernos, y en el espacio, de un país a otro. Asimismo, no se trata tan solo de la identidad nacional: el reverso de las políticas de inmigración son las políticas económicas que no se diferencian, o muy poco, sin importar mucho el resultado de las elecciones de una punta a otra de Europa. Es el resultado, tanto en Francia como en Alemania o en Inglaterra, en España, en Grecia y en otros países, de la conversión de los partidos socialdemócratas a las políticas neoliberales, en nombre de un supuesto «realismo».[8] «There Is No Alternative» (TINA): un poco en todas partes, el mantra de Margaret Thatcher ha acabado instalándose como una verdad compartida en ambos lados del escenario político. Ni en la esfera de lo económico ni en las políticas de inmigración, la alternancia política conlleva una alternativa.

Entonces, ¿por qué seguir votando por la socialdemocracia cuando conduce a una política de derechas en materia económica y a una política de ultraderechas en materia de inmigración? Los votantes de izquierdas, tanto en Francia como en muchos otros países, se encuentran hoy expuestos a lo que llamo la «depresión militante»: desarmados por la derecha y traicionados por los socialdemócratas, de tantos fracasos y desilusiones pueden acabar resignándose —sin necesidad de reconocerlo— a la idea de que no habría ninguna alternativa política. En una izquierda de izquierdas desertada por los socialdemócratas, no hay duda de que sentimos que el combate debe continuar; sin embargo, hay que reconocer que cada vez tendemos a creer menos que otro mundo es posible. Con todo, pensar la «melancolía de izquierdas», como lo ha hecho Enzo Traverso,[9] no nos condena a la desesperanza. Más que abandonarnos a los goces taciturnos de la depresión, hay que comprometerse a «volver a tomar las riendas».

La batalla ideológica es todavía más necesaria porque lo que está en juego no concierne únicamente a la izquierda. Es la democracia la que está amenazada, en la medida en que la ausencia de oposición a la derecha la

afecta en su principio mismo. Porque, ¿qué es una democracia sin alternativa, sin elección y, pues, sin política? Con la intención de completar de manera constructiva mi crítica del socialismo de gobierno, esbocé dos pistas resumidas en estas dos expresiones: «cambiar el pueblo» y «cambiar de pueblo». La primera se inscribe en la continuación de mis trabajos sobre las cuestiones sexuales y raciales; en vez de seguir una visión populista del universalismo republicano que opone el «pueblo» a los *bobós*[*] o incluso las clases populares a las minorías sexuales o raciales, hay que cambiar las definiciones: en vez de reducir lo social a un pueblo de hombres blancos, hay que abrirlo a un pueblo múltiple.

La multiplicación minoritaria lleva al mismo tiempo a aclarar lo que quiere decir representar, en términos que debemos a la sociología de Pierre Bourdieu.[10] Cuando el populismo reivindica hablar en nombre del pueblo, del que se erige como portavoz, hay que recordar que «el pueblo no preexiste a la política; se constituye en y por la política».[11] La política no consiste en reflejar el pueblo, sino en representar un pueblo: «una política de izquierdas no populista debe mostrar lo que hace: representar el pueblo, es decir, proponer o proponer*le* representaciones entre las que elegir». Para no sucumbir a la ilusión que consiste en ver la representación como un espejo de la sociedad, lo que supone negar el trabajo propiamente político, conviene aprehenderla como una construcción que implica elecciones y compromisos.

La segunda pista no es una llamada a «disolver el pueblo», siguiendo la expresión irónica de Brecht. «Cambiar de pueblo» significa comprometerse con lo que el filósofo Michel Feher ha calificado como «política no gubernamental»,[12] hablando de la política de los gobernados más que de los gobernantes. Siendo el pueblo una noción asociada a la representación política y, por tanto, a las lógicas electorales, parece preferible servirse de otro término para analizar otras «prácticas de la política por parte de ciudadanos movilizados, fuera de los partidos, en favor de distintas causas —lo que llamaremos un público—».[13] Movilizarse en favor de los simpapeles, del derecho a la vivienda o contra la violencia policial es constituirse como un público. Podríamos hablar de «movimientos sociales», pero llamarlos «públicos», sin tener que oponer lo social a lo político, permite también y sobre todo no identificar lo público con el Estado en un momento en el cual, dentro del contexto neoliberal, este último se encuentra

cada vez más al servicio de los intereses privados.

Cambiar de pueblo poniendo el acento en una política de los públicos permite hacer tambalear el imperio del pueblo, a saber, el dominio de esta palabra sobre el discurso político, como si la democracia se redujera a la representación del pueblo. También está el interés estratégico de no dejarse determinar completamente por las exigencias de la mayoría: las minorías que actúan tienen un poder que sobrepasa su número. La asociación Act Up movilizada contra el sida fue una clarísima ilustración. Pero no es una excepción: siguiendo un ejemplo político en sentido contrario, en los Estados Unidos, ¿acaso la derecha religiosa no ha conseguido presentarse como una «mayoría moral»? La lección de este público tiene una gran actualidad para la izquierda, que hoy no consigue volver a ser mayoritaria. Así pues, la minoría no condena a la impotencia y volvemos a encontrar aquí la primera pista: «cambiar el pueblo» o «cambiar de pueblo» son dos maneras de dar lugar a las minorías, en el doble sentido del término.

Desde este momento, sin embargo, «el pueblo» ha vuelto a introducirse en el discurso político y a menudo en detrimento de los «públicos», o cuando menos sin relación con ellos. El populismo de izquierdas que muchos reivindican a partir de ahora, gracias al derrumbe de los partidos socialdemócratas, reclama aportar otra respuesta a la crisis democrática del neoliberalismo. El ensayo que sigue, escrito tras la elección presidencial de Donald Trump en los Estados Unidos y publicado antes de la elección de Emmanuel Macron en Francia, propone una crítica de izquierdas a esta estrategia populista. Tras dieciocho meses, el epílogo esboza los nuevos desarrollos a la luz de los acontecimientos internacionales y el prólogo tiene como intención situar la crítica a la estrategia populista en la continuación de las reflexiones democráticas sobre las que llevo años trabajando. Con el populismo, la izquierda se expone a confundir la democracia con la figura del pueblo.

Este debate es, ante todo, ideológico: proponerse como objetivo encarnar el pueblo en las elecciones, más que representar un pueblo, en este caso de izquierdas, ¿acaso no implicaría disolver la pluralidad minoritaria en una unidad popular? Lejos de esta estrategia, este ensayo apuesta por subordinar la construcción de un pueblo a la construcción de una izquierda. Porque la existencia de una izquierda de izquierdas no es solamente una de las batallas de aquellas y aquellos que, a pesar de todo, quieren creer en la

izquierda. Lo que está en juego es la democracia, a saber, la existencia de una alternativa.

1 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, trad. de Ulises Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 2005.

2 Éric Fassin, «Démocratie sexuelle», *Comprendre, revue de philosophie et de sciences sociales*, número especial «La sexualité», n.° 6 (otoño de 2005), pp. 263-276.

3 Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, trad. de Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galmarini, Barcelona, Tusquets, 2013.

* Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones de las citas son de los traductores de la presente obra. *(N. de T.)*

4 Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

5 Éric Fassin, «La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations», *Multitudes*, «Postcolonial et politique de l'histoire», n.° 26 (otoño de 2006), pp. 123-131.

6 *Id.*, *Démocratie précaire. Chroniques de la déraison d'État*, París, La Découverte, 2012.

7 En el discurso público francés de hoy en día, llamamos *roms* a los migrantes de Rumanía o de Bulgaria cuya pobreza los condena a vivir en chabolas y en lugares ocupados, de donde los poderes públicos los expulsan regularmente. Éric Fassin, «La cuestión *rom*», trad. de Tulio Labadie y Joana Masó, en Rodrigo Andrés y Joana Masó (eds.), *Re/Visiones gitanas. Políticas, (auto)representaciones y activismos en diálogo con el género y la sexualidad*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2018, pp. 57-77.

8 Éric Fassin, *Gauche: l'avenir d'une désillusion*, París, Textuel, 2014.

9 Enzo Traverso, *Mélancolie de gauche*, París, La Découverte, 2016.

* En francés, *bourgeois bohèmes*, es decir, burgueses bohemios. *(N. de T.)*

10 Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985.

11 Éric Fassin, *Gauche…*, *op. cit.*, capítulo V, p. 49.

12 Michel Feher (ed.), *Nongovernmental Politics*, Nueva York, Zone Books, 2007.

13 Éric Fassin, *Gauche…*, *op. cit.*, capítulo VI, p. 52.

1. El populismo indefinido

A finales de 2016 Donald Trump aparece en la portada de la revista *Times:* un mes después del terremoto que suposo su elección como presidente de los Estados Unidos, y siguiendo el ejemplo de sus predecesores, el multimillonario es elegido «persona del año». Trump sucede en ese puesto a Angela Merkel. En 2015, la canciller alemana era elogiada por su papel en las dos grandes crisis que sacudieron la Unión Europea: la primera, alrededor de la deuda griega y, después, la segunda, desencadenada por la afluencia de sirios que pedían asilo. En ese momento, el candidato a la nominación republicana protestaba en Twitter: ¿por qué elegir a esa mujer que «arruina a Alemania» abriendo la puerta a los migrantes mientras que él, en cambio, propone construir un muro en la frontera mexicana? Un año más tarde, lejos de regocijarse por obtener finalmente este título, el presidente electo denuncia su carácter «políticamente correcto»: ese cuyo sexismo virulento se reveló a lo largo de la campaña prefería que lo nombraran «*hombre* del año».

La sucesión de Merkel por Trump en forma de inversión se convierte en objeto de sátira. En un *sketch* del programa cómico *Saturday Night Live* en la NBC, la dirigente alemana (o por lo menos la actriz que la encarna) comienza lamentando que el honor que se le hizo quede devaluado a tal punto; luego, cuando le preguntan por el ascenso de los nacionalismos en Europa, se atreve con el sarcasmo: «pero ¿qué podría funcionar mal?». Nadie olvida que quien habla es una alemana. Por otra parte, justo después, propone una traducción cuando se habla de *alt-right*, esa ultraderecha

«alternativa» que pesó en la elección de Donald Trump y cuya «alternativa» también la amenaza más allá del Rin: «en Alemania se dice: "¡esa es la razón por la cual el abuelo vive ahora en Argentina"!». Dicho de otro modo, si se presenta a Angela Merkel como un dique de contención contra el fascismo en Europa es para poder contraponerla al populismo xenófobo del futuro presidente de los Estados Unidos.

Claro que en un año las cosas dieron un vuelco. Sin duda, el año 2015 había sido mortífero en Francia, desde Charlie Hebdo y el Hiper Casher hasta el Estadio de Francia y el Bataclan. En Alemania, ante un número excepcional de migrantes, la canciller no dejaba de pronunciar, el 31 de diciembre, sus deseos optimistas para el nuevo año. Ella apostaba por la fuerza económica y social de su país y por la generosidad de sus compatriotas: no solo «podemos hacerlo» («Wir schaffen das»), sino que la acogida de refugiados es «una oportunidad para el día de mañana». Ahora bien, durante esa misma Nochevieja, agresiones sexuales en masa, en Colonia y en otras ciudades de Alemania y de Europa, parecían hechas a propósito para dar la razón a los partidarios del «conflicto de civilizaciones»: en materia de libertad sexual y de igualdad entre los sexos, la frontera cultural entre «ellos» y «nosotros» permanecería imborrable...

Los Estados Unidos tampoco escaparían a esa retórica: el 12 de junio de 2016, gais latinos eran las primeras víctimas de una masacre en una discoteca en Orlando, Florida. La mecánica populista volvía al ataque: Donald Trump, que para lanzar su campaña había tratado a los migrantes mexicanos de «violadores», no dudaba en autoproclamarse «mejor amigo de los LGBT» que su rival Hillary Clinton. A partir del día siguiente, el *New York Times* se preocupaba por las consecuencias políticas de ese acontecimiento comparando a Omar Mateen, el terrorista estadounidense nacido de padres afganos, con Gavrilo Princip, nacionalista serbio de Bosnia: en 1914 el homicida del archiduque Francisco Fernando había desencadenado con su acción la Primera Guerra Mundial. Del mismo modo, según el cronista Roger Cohen, ese atentado podría «abrir la puerta de la Casa Blanca a Donald Trump, empujar a Gran Bretaña fuera de la Unión Europea y entregar la presidencia francesa a Marine Le Pen, arrastrando al mundo en una espiral de violencia».[1]

Por ese entonces, estos sombríos pronósticos electorales provocaban todavía incredulidad aunque, por mi parte, ya citaba esa frase en una

entrada de blog a manera de advertencia. No obstante, tras la sorpresa del voto a favor del *brexit* algunos días más tarde y, sobre todo, desde la derrota inesperada de Hillary Clinton en las elecciones del 8 de noviembre, ¿quién se atrevería aún a desestimar la hipótesis de un triunfo del Frente Nacional a comienzos de mayo de 2017? El caso es que al mismo tiempo la interpretación de la escalada populista se desplazó: ya no se asocia tanto a una reacción racista ante las olas migratorias y las explosiones terroristas como a un rechazo de las políticas neoliberales, en particular en las regiones industriales damnificadas, desde la Inglaterra de las Midlands hasta el Norte de Francia, pasando por el *Rust Belt* en los Estados Unidos. De ahora en adelante, pues, en el discurso público, el populismo remite más a una lógica económica que cultural. Por eso resuena no solamente en la derecha, sino también, y cada vez más, en la izquierda.

En la actualidad, de Donald Trump a Vladímir Putin, de Viktor Orbán en Hungría a Jarosław Kaczyński en Polonia, o incluso de Recep Tayyip Erdoğan en Turquía a Rodrigo Duterte en las Filipinas, son numerosos los jefes de Estado o de gobierno a quienes se califica de populistas. En otros países, fuerzas políticas comparables amenazan con acceder al poder, del Frente Nacional en Francia al FPÖ en Austria, pasando por el PVV neerlandés, o por lo menos pesan en la política nacional, como UKIP, que trabajó para el *brexit*, el Partido Popular danés o el de los Verdaderos Finlandeses, o incluso Alternativa para Alemania. En Italia, el Movimiento Cinco Estrellas de Beppe Grillo viene a perturbar el juego político. Por otra parte, el término no está reservado a la ultraderecha: aunque retrocedió en América Latina, tras la muerte de Hugo Chávez en Venezuela y el fin del kirchnerismo en Argentina, el populismo vuelve a ser actualidad en la izquierda, de Bernie Sanders entre los demócratas estadounidenses a Jeremy Corbyn para los laboristas británicos, de Syriza en Grecia, por lo menos en un primer tiempo, a Podemos en España, sin olvidar La Francia Insumisa de Jean-Luc Mélenchon.

En consecuencia, siguiendo a John B. Judis podemos hablar de una «explosión populista», lo cual hace más difícil todavía encontrar un denominador común a esas múltiples variantes nacionales, de una extremidad del espectro político a la otra. Es lo que subraya este ensayista: «Así como no hay una ideología que defina el populismo, tampoco hay un grupo social que constituya el pueblo».[2] Y recurrir a la historia no resuelve

nada: las declinaciones actuales no son la simple recuperación del populismo agrario de finales del siglo XIX en los Estados Unidos o de su versión contemporánea en Rusia como tampoco figuras que se impusieron en la escena política en América Latina a partir de los años treinta... En pocas palabras, ¿cómo definir un objeto que se resiste a la definición? ¿A tal punto las significaciones del término varían según las circunstancias históricas, los contextos nacionales y los usos políticos? Para decirlo a la manera del filósofo Ludwig Wittgenstein, hay que renunciar a encontrar una sustancia común detrás del sustantivo: «como en el lenguaje común y corriente —y es todavía más cierto en el lenguaje político ordinario—, la gente y los partidos a los que se llama populistas tienen entre ellos aires de familia, pero no hay ningún conjunto de rasgos cuya exclusividad todos compartirían».[3]

Así, en el momento de definir el término, todos o casi todos los trabajos sobre el tema comienzan por una confesión de perplejidad, de confusión inclusive; lo que con frecuencia no les impide acabar constituyendo el populismo como un concepto. En cambio, en este ensayo preferimos partir de un juez de la Corte Suprema de los Estados Unidos y de su decisión de 1964 sobre... la pornografía. A falta de poder definirla «de manera inteligible», Potter Stewart se contenta con adoptar un principio operatorio: «la reconozco cuando la veo» («I know it when I see it»). Para identificar el populismo sin definirlo, pues, podríamos citar, con el politólogo Jan-Werner Müller, dos frases que dicen más que largos discursos.[4] En Turquía, el presidente Erdoğan responde a manifestaciones hostiles a través de una interpelación: «Nosotros somos el pueblo, ¿quiénes sois vosotros?». Ese «nosotros» totalizador es inseparablemente excluyente, como también lo muestra esta fórmula de campaña de Donald Trump: «¡La única cosa importante es la unificación del pueblo, porque los otros no cuentan!». La versión original es todavía más elocuente al repetir la misma palabra: «The only important thing is the unification of the people, because the other people don't mean anything!». Lo que dibuja de forma indirecta ese pueblo es el antielitismo. En Francia, la revista *Marianne* resume así la doble sorpresa del referéndum británico y de la elección en los Estados Unidos: es «la debacle de las élites». Para luego iluminar como sigue a sus lectores (sin temor a contradecirse): «Por qué están ciegas; cómo nos mienten».[5]

1 Roger Cohen, «Orlando and Trump's America», *New York Times* (13 de junio de 2016), https://www.nytimes.com/2016/06/14/opinion/orlando-omar-mateen-pulse-florida-donald-trumps-america.html [última consulta: 22 de junio de 2018].

2 John B. Judis, «Introducción», en *La explosión populista. Cómo la Gran Recesión transformó la política en Estados Unidos y Europa*, trad. de María Dolores Ábalos, Barcelona, Deusto, 2018.

3 John B. Judis, «Introducción», en *La explosión populista. Cómo la Gran Recesión transformó la política en Estados Unidos y Europa*, *op. cit.*

4 Jan-Werner Müller, *What is Populism?*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 2016.

5 Joseph Macé-Scaron, «La débâcle des élites», *Marianne* (11 de noviembre de 2016), https://www.marianne.net/debattons/editos/la-debacle-des-elites [última consulta: 22 de junio de 2018].

2. El momento populista

Si podemos contentarnos con simples puntos de referencia es porque, finalmente, el problema de la definición resulta más político que teórico. En realidad, hay que ver la palabra «populismo» como un arma más que como un concepto. Es lo que mostraba Annie Collovald en 2004 en un libro sobre el supuesto «populismo del FN [Frente Nacional]». Las comillas son importantes: en contra de las interpretaciones mediático-políticas que se apoyaban en la autoridad de expertos para agitar la amenaza del «primer partido obrero de Francia», después del triunfo de Jean-Marie Le Pen en la primera vuelta de las elecciones presidenciales en 2002, esta politóloga, en efecto, se dedicaba a desmontar un falso concepto para descalificar, al mismo tiempo que el populismo, a las clases populares acusadas de xenofobia: «los eruditos consultados sobre la interpretación del FN deslegitiman a todos aquellos para quienes el pueblo es una causa que hay que defender en beneficio de aquellos para quienes el pueblo es un problema que hay que resolver».[1] En resumen, con esa polémica científica contra un uso polémico, se cambia de objetivo: ya no se trata de construir una definición coherente, sino de deconstruir una injuria.

Jacques Rancière recuerda esta historia: «la noción de populismo vuelve a poner en escena una imagen del pueblo elaborada a finales del siglo XIX por pensadores como Hippolyte Taine y Gustave Le Bon, asustados por la Comuna de París y el ascenso del movimiento obrero: el de las masas ignorantes impresionadas por las palabras sonoras de los "conductores"». Pero, prosigue el filósofo, «cualesquiera que sean las quejas expresadas

todos los días respecto de los inmigrantes y, sobre todo, de los "jóvenes del extrarradio", no se traducen en manifestaciones populares masivas». En realidad, hoy en día el racismo «es esencialmente la conjunción de dos cosas. En primer lugar, formas de discriminación en el acceso al empleo o a la vivienda que se ejercen perfectamente en asépticas oficinas. En segundo lugar, se trata de medidas estatales, ninguna de las cuales es consecuencia de movimientos de masa». En suma, «la ultraderecha "populista" no expresa una pasión xenófoba específica que emana de las profundidades del cuerpo popular; es un satélite que monetiza en su provecho las estrategias estatales y las campañas intelectuales distinguidas».[2] Jacques Rancière no se contenta con rechazar la asignación del pueblo al racismo, sino que invierte esta acusación. Tras el discurso de Nicolas Sarkozy en Grenoble el 30 de julio de 2010,[*] el racismo realmente aparece como «una pasión que viene de arriba».

Aunque su punto de partida es comparable, lo que propone Ernesto Laclau es una inversión muy diferente. En una obra influyente sobre *La razón populista*, el filósofo se opone del mismo modo a la «denigración de las masas». No obstante, la ambición es muy distinta, porque se nutre de la experiencia política de América Latina y singularmente de su país, Argentina, donde el peronista Néstor Kirchner está en el poder en la época de la publicación del libro en 2005. Lejos de impugnar el término «populismo» para limpiar el nombre del pueblo, se trata de rehabilitarlo inscribiéndolo en el corazón de la filosofía política, puesto que atañe a la esencia misma de la política. No se trata de escapar a la indefinición del populismo: no es ni una ideología, ni un programa, ni un régimen. No obstante, son justamente «la vaguedad y la indeterminación» las que posibilitan esas formas variables: lo que está en juego no es la expresión de una verdad popular previa, sino, a partir de «significantes vacíos», la «construcción del pueblo».[3]

Esta reflexión prolonga y renueva la argumentación gramsciana de un libro sobre la hegemonía publicado en 1985 con Chantal Mouffe, obra que se convirtió en un clásico «posmarxista».[4] Desde el fallecimiento de su marido en 2014, la filósofa belga prosigue sus análisis comunes, especificando la necesidad de una oposición populista entre «ellos» y «nosotros» para movilizar a «los de abajo» contra «los de arriba». Ahora bien, a partir de 2010, ese alegato filosófico en favor de un populismo de

izquierdas tiene una repercusión considerable en el mundo político, de los militantes a los dirigentes. Porque evoca lo que Chantal Mouffe califica de «momento populista», en Europa (y más allá). En 2015 publica un diálogo con Íñigo Errejón. Las investigaciones del joven politólogo español se habían centrado en la Bolivia de Evo Morales y, más ampliamente, en los gobiernos «nacionales y populares» de América Latina: la izquierda institucional considera «herética» su simpatía por tal populismo. Pero se convierte en el número 2 de Podemos, partido surgido de los Indignados (o el 15-M, el 15 de mayo de 2011, fecha de nacimiento de ese movimiento social) que rompe con el bipartidismo en España. Para erigirse contra «la casta», este político toma prestada la idea central de la «razón populista»: el pueblo debe construirse.[5]

Por lo que respecta a Jean-Luc Mélenchon, la discusión ya se había iniciado en 2012 en Buenos Aires, en el Museo Evita (la esposa de Juan Domingo Perón), con Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Ella lo planteaba claramente: «lo que hoy necesitamos es un movimiento europeo de populismo de izquierdas». No obstante, por ese entonces, el reciente candidato a las elecciones presidenciales francesas le respondía así: «En Francia, el término "populista" está muy menospreciado; es una manipulación de la derecha y de los medios». Siguiendo al dibujante Plantu, ¿sus críticas de ambos polos no acababan poniendo al mismo nivel a los dirigentes del Frente de izquierdas y a los del Frente Nacional? Sin embargo, el filósofo argentino insistía: «Creo que reivindicar el término "populista" desde un punto de vista de izquierdas es una tarea semántica fundamental para la misma izquierda». Ante lo que el político francés vacilaba: «Por mi parte, será difícil», al tiempo que reconocía: «pero tienes razón». De hecho, cuatro años más tarde, durante un nuevo intercambio con la filósofa, el candidato de La Francia Insumisa parece haber adherido al populismo de izquierdas: en efecto, «nunca diría que soy populista»; sin embargo, «aquí, entre estas cuatro paredes, confieso que es de esto de lo que estamos hablando».[6] ¿«Momento populista»? Si este ensayo recupera la expresión de Chantal Mouffe, es para calificar semejante giro político. No se trata solamente de una «explosión», o sea, de un hecho empírico; este «momento» es también, para la filósofa y para los políticos que en él se inspiran, una oportunidad que no hay que dejar escapar. Significa que este concepto está cambiando de signo: ya no es obligatoriamente negativo. Sin

tener la pretensión de zanjar teóricamente la cuestión acerca del buen uso del concepto, conviene, entonces, continuar analizando el uso o los usos de esta palabra, a través de esta nueva orientación, incluso de este cambio. Casi se podría hablar de una inversión del estigma, tanto en el análisis filosófico como en el discurso político. El populismo ya no es exclusivamente una injuria; la etiqueta puede adoptar un carácter positivo. Ya no es necesariamente percibido como el revés demagógico de la democracia; en adelante puede presentarse como una forma de renovación democrática, incluso dentro de la izquierda.

Y es más, este último punto tiene algo paradójico. Para poder importar la palabra hacia la izquierda hay que separarla de la ultraderecha. Por eso se apostará por su indeterminación ideológica: si el racismo y la xenofobia no son sus componentes necesarios, entonces (y solo en ese caso) será posible rehabilitar el populismo. En ese sentido, se pondrá el acento en el antielitismo, entendido como un rechazo al neoliberalismo: es así como habrá que interpretar el referéndum sobre el *brexit* y la elección de Donald Trump. Pero el caso es que esa inversión no está exenta de ambigüedad. Porque tomar partido por el populismo, ¿no implica negarse a quedar encerrados en la oposición entre derecha e izquierda? El desafío, en efecto, consiste en negarse a abandonar a la derecha o a la ultraderecha el «pueblo», ya sea como figura del discurso político, ya como categoría socioeconómica. Así, paradójicamente, aclimatar el populismo dentro de la izquierda supone comenzar por cuestionar la oposición con la derecha. Esta estrategia puede reivindicarse o puede rechazarse. El caso es que muchos se encuentran en un aprieto: por un lado, la mayoría de las veces, la denuncia del populismo no consigue ocultar un odio al pueblo; por el otro, ¿puede realmente el antielitismo hacer buenas migas con los valores de la izquierda?

Más que zanjar la cuestión en términos ideológicos, aquí nos proponemos interrogar la utilidad política de un populismo de izquierdas. Sí, el neoliberalismo en la actualidad repudia el *demos*, a saber, tanto el pueblo como la democracia. No, el populismo no es un arma eficaz contra el neoliberalismo, tanto si es de izquierdas o de derechas, o incluso si rechaza esas etiquetas. Por lo tanto, la crítica pretende ser pragmática: repatriar el populismo a la izquierda no aportará los resultados electorales esperados. Aunque se consiguiera escapar a toda deriva, es decir, si se lograra purgar el

populismo de la xenofobia y del racismo heredados de las derechas más ultras, no por ello habría que esperar beneficios reales en las urnas. En la derecha, la retórica populista ciertamente puede lograr victorias, pero no a expensas del neoliberalismo; por su parte, la izquierda no puede convertirla en su respuesta para evitar la derrota. Porque a partir del momento en que sitúa el populismo en un lugar previo a la oposición entre derecha e izquierda, corre el riesgo de disolverse. Esta es la tesis que desarrolla este ensayo escrito tras las elecciones presidenciales en los Estados Unidos y a la espera de otras, en Francia.

1 Annie Collovald, *Le «populisme du fn». Un dangereux contresens*, Bellecombe-en-Bauge, Éditions du Croquant, p. 18.

2 Jacques Rancière, «Non, le peuple n'est pas une masse brutale et ignorante», *Libération* (3 de enero de 2011), http://www.liberation.fr/france/2011/01/03/non-le-peuple-n-est-pas-une-masse-brutale-et-ignorante_704326 [última consulta: 22 de junio de 2018].

* El 30 de julio de 2010 Sarkozy lanzó una ofensiva contra la inmigración, en la que estigmatizó a la población *rom* y desató una ola de redadas y expulsiones ilegales en masa que costaron a Francia la posterior reprobación de la Comisión Europea, de la ONU e incluso del Vaticano. *(N. de T.)*

3 Ernesto Laclau, *La razón populista*, trad. de Soledad Laclau, Madrid, FCE, 2005.

4 *Id.* y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización democrática*, trad. de Sandra Chaparro Martínez, Madrid, Siglo XXI, 1987.

5 Íñigo Errejón y Chantal Mouffe, *Construir Pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*, Barcelona, Icaria, 2015.

6 En octubre de 2012 en Buenos Aires: https://melenchon.fr/2015/09/29/populisme-et-hegemonies-culturelles-debat-laclau-mouffe-melenchon. En octubre de 2016 en París: https://melenchon.fr/2016/10/21/lheure-peuple-conference-chantal-mouffe [última consulta: 22 de junio de 2018].

3. El despoblador

Estancia donde los cuerpos van buscando cada cual su despoblador. Asaz amplio que permita buscar en vano. Asaz estrecho para que toda escapatoria sea vana. [...] Vistos desde un cierto ángulo estos cuerpos son de cuatro tipos. Primero los que circulan sin cesar. Segundo los que se paran alguna vez. Tercero aquellos que a menos de ser expulsados jamás abandonan el lugar que conquistaron y expulsados se arrojan sobre el primer lugar libre para inmovilizarse de nuevo. [...] Cuarto aquellos que no buscan o no-buscadores sentados en su mayor parte contra el muro en la actitud que arrancó a Dante una de sus raras pálidas sonrisas.

SAMUEL BECKETT*

El dispositivo minuciosamente descrito por Beckett podría representar la condición humana en general o también, siguiendo una perspectiva histórica, el universo concentracionario. Sin embargo, hoy parece concebido para evocar la experiencia neoliberal. «Trepadores», «acechadores» y «sedentarios» («a todas luces, aquí los vencidos no se tienen en cuenta»), destinados a la agitación o condenados a la inmovilidad, no constituyen, o ya no constituyen, un pueblo («en caso de que esta noción se mantenga»): son solamente «cuerpos», individuales pero anónimos. Es en este sentido que puede decirse que el neoliberalismo desempeña un papel de «despoblador»: sin duda, su mecánica realmente sigue gobernando una población, pero esta parece vaciada de toda vida política. Sin embargo, con la caída del Muro de Berlín y el derrumbe del bloque soviético, la victoria del mercado en la entrada a los años noventa se presentaba al mismo tiempo como el triunfo de la democracia y como el fin de la historia, es decir, como

el advenimiento de la razón neoliberal. Hoy, sin embargo, ¿quién podría seguir creyendo en esa fábula «pospolítica»?

Chantal Mouffe (con y después de Ernesto Laclau), al orientarse hacia el populismo, busca restituir al antagonismo su lugar (contra un enemigo), o por lo menos a su versión pluralista, el agonismo (frente a un adversario): ¿no es esa la condición primera de lo político y, en consecuencia, de una verdadera democracia? Ella también denuncia «la ilusión del consenso»,[1] a saber, una manera de despolitizar la política que se impuso entre los socialdemócratas en el momento de su conversión al neoliberalismo. Es tan cierto en Gran Bretaña con el New Labour de Tony Blair como en los Estados Unidos con Bill Clinton, en Alemania con la Neue Mitte bajo Gerhard Schröder pero también en la España de José Luis Rodríguez Zapatero, que tomaron sus referencias intelectuales de sociólogos como Anthony Giddens o Ulrich Beck. Esta manera de practicar la política trata de desentenderse del conflicto privilegiando el diálogo y la deliberación, según una lógica que, de conformidad con la visión de Jürgen Habermas, pretende ser razonable y racional.

También podemos calificar esa despolitización, siguiendo a Wendy Brown, como una «des-democratización». Ella no se interesa tanto por la política llamada «social-liberal» (aunque no tenga ya gran cosa de social) y su represión de lo político como por la naturaleza misma del neoliberalismo. Se trata de una reflexión iniciada después del 11 de septiembre de 2001, cuando George W. Bush se encuentra en el poder.[2] Para esta politóloga estadounidense, no se trata tanto (aunque también) de denunciar el imperialismo de su país, por un lado, y la amenaza que los republicanos hacen pesar sobre las libertades públicas, por el otro, como de mostrar cómo pueden converger las racionalidades tan distintas del neoconservadurismo y del neoliberalismo, el moralismo del primero acomodándose sin dificultades al economicismo del segundo. En otras palabras, no es tanto la ideología del neoliberalismo como su misma racionalidad la que «deshace el *demos*» (retomando el título de un importante ensayo suyo que publica una década más tarde sobre esa «revolución furtiva»).[3]

De ahora en adelante, el ciudadano en su totalidad es definido como *homo œconomicus*. Siguiendo a Michel Foucault, pero también en un diálogo con el filósofo Michel Feher en torno a su concepto de «condición neoliberal»,[4]

Wendy Brown no se limita sin embargo a retomar la crítica, hoy en día muy extendida entre la izquierda, de una mercantilización de lo humano. En realidad, la «economización» (neologismo que por lo menos tiene el mérito de la claridad) no es el hecho de que todo se compra y todo se vende, es decir, el fin de cualquier excepción a la ley del mercado (cultural, sexual u otro); para ser más precisos, es la extensión de la racionalidad neoliberal a todas las esferas de la vida con la generalización de un modelo financiarizado del «capital humano», que va de la intimidad afectiva a la acción política. En la práctica, no se trata tanto de monetizar la «cartera» de cada uno como de incrementar su valor, en una lógica de crédito más que de beneficio. Así termina por desaparecer hoy la tensión entre la democracia liberal y el imperio del mercado, es decir, entre las dimensiones política y económica de la modernidad, a través de una despolitización que es también una «des-democratización».

Pero la despolitización no es, nunca es, el fin de lo político; es, más bien, su negación. Eso no quita que, como bien subraya Chantal Mouffe, ni siquiera «Beck y Giddens puedan escapar a la definición de un adversario o de un enemigo [...]. El "nosotros" del "pueblo moderno", es decir, aquellos que toman parte en el movimiento de modernización reflexiva, se construye a partir de la determinación de un "ellos", los tradicionalistas o fundamentalistas que se oponen a ese movimiento».[5] No es azaroso que la retórica del «conflicto de civilizaciones» apareciera al final de la Guerra Fría: es un poco como el retorno de lo reprimido político en la democracia neoliberal pospolítica, como ocurrió después de las agresiones sexuales en Colonia. Por lo tanto, no es solamente el populismo lo que es definido por la oposición entre «ellos» y «nosotros», ni únicamente la democracia; es lo político en su principio. No debemos equivocarnos: la política que pretende ser apolítica no deja de estar marcada por el sello del antagonismo.

Se puede comprender así lo que Achille Mbembe llama las «políticas de la enemistad», cuya forma paroxística es la guerra y cuya figura banal en lo cotidiano es el racismo. Para este teórico del mundo poscolonial,

> la historia de la democracia moderna, en el fondo, es una historia con dos caras, incluso con dos cuerpos: el cuerpo solar, por un lado, y el cuerpo nocturno, por el otro. El imperio colonial y el Estado con esclavos —y más precisamente las plantaciones y el presidio— constituyen los grandes emblemas de ese cuerpo nocturno.[6]

Lo que equivale a decir que la democracia, en su mismo principio y desde el comienzo, está atravesada por la contradicción. No obstante, la originalidad de ese ensayo consiste en conjugar una historia larga con una reflexión sobre el neoliberalismo contemporáneo. Para el autor, en efecto, vivimos «bajo la égida del militarismo y del capital», «la salida de la democracia»:[7] esas oscuras historias no pertenecen solamente al pasado colonial; más que nunca atraviesan el presente poscolonial. Porque, para el neoliberalismo, el problema se presenta en estos términos:

> ¿Cómo doblegar la democracia misma, incluso cómo despedirnos de ella, de tal manera que la violencia social, económica y simbólica, desbordante, pueda ser captada, y si es necesario confiscada, en todo caso institucionalizada y dirigida contra un «gran enemigo» —cualquiera que sea, poco importa— que debemos aniquilar a cualquier precio?[8]

La política de la raza, pues, es la cara oscura del neoliberalismo. Es lo que intenté mostrar en un ensayo sobre la «cuestión *rom*». A falta de ningún capital o de crédito, los *roms* «aparecen hoy, en la Unión Europea, como la imagen especular del neoliberalismo». En efecto, «si con el capital humano, el neoliberalismo generaliza el valor (todo puede ganar o perder valor), hay que preguntarse lo que le ocurre al "inútil", a ese que no vale nada». Los *roms* son su figura paradigmática: «Ni tan siquiera buenos para ser *deshechados*, se los ha constituido como una figura económica de la basura humana. Pero el neoliberalismo nunca renuncia a reciclar: adquieren un valor político como figura de la escoria, como si solo fueran buenos para ser *tirados*».[9] Realmente se trata de raza: respecto del grado cero del valor que encarnan los *roms*, cada uno, inclusive el menos valorizado y el más discriminado, se identifica en negativo, como en un cliché en el sentido fotográfico: por comparación con esos seres sin valor, «trepadores», «acechadores» o «sedentarios», cada uno puede reconquistar crédito y, por lo tanto, sentirse «blanco». Al mismo tiempo, y aquí la identificación se invierte, nadie está a resguardo. Todo el mundo corre el riesgo de ser despojado de la «condición de blanco»: esto es lo que Achille Mbembe denominó el «devenir-negro del mundo»...[10] El hecho de que el despoblador neoliberal, pese a sus discursos universalistas, afronte a una población contra otra ya no asombrará a muchos; pero quedan por medir sus consecuencias para pensar nuestro «momento populista».

* *Sin*. Seguido de *El despoblador,* trad. de Félix de Azúa, Barcelona, Tusquets, 1972, pp. 21 y 24-25. *(N. de T.)*

1 Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, trad. de Soledad Laclau, Madrid, FCE, 2007.

2 Wendy Brown, *Les Habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néo-conservatisme*, trad. de Christine Vivier, pref. de Laurent Jeanpierre, París, Les Prairies ordinaires, 2007.

3 *Id.*, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, trad. de Víctor Altamirano, Barcelona, Malpaso, 2016.

4 El libro de Wendy Brown inaugura la colección «Near Futures» que dirigen juntos en Zone Books. Por cierto, véanse Michel Feher, «S'apprécier, ou les aspirations du capital humain», *Raisons politiques* 28 (2007/4), pp. 11-31, y su artículo sobre la condición neoliberal en un folletín por entregas en tres números consecutivos de la revista *Vacarme* (n.os 51-53) en 2010.

5 Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, *op. cit.*

6 Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, París, La Découverte, 2016, p. 35. [De próxima aparición en Futuro Anterior, trad. de Víctor Goldstein, *Políticas de la enemistad*].

7 *Ibid*., p. 17.

8 Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, *op. cit.*, p. 57.

9 Éric Fassin, «La cuestión *rom*», trad. de Tulio Labadie y Joana Masó, en Rodrigo Andrés y Joana Masó (eds.), *Re/Visiones gitanas. Políticas, (auto)representaciones y activismos en diálogo con el género y la sexualidad*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2018, pp. 57-77.

10 Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, París, La Découverte, 2013, p. 17 [trad. cast.: *Crítica de la razón negra*, trad. de Enrique Schmukler, Buenos Aires, Futuro Anterior, 2016].

4. El golpe de Estado democrático

Más allá del *demos*, finalmente es la democracia misma, en sus formas elementales, lo que el neoliberalismo hace tambalear. Tal vez la «crisis griega» dio su demostración más impactante. Yanis Varoufakis, ministro de Finanzas del gobierno de Tsipras en las negociaciones de 2015 con la Unión Europea, explicó cómo, durante ese pulso que mantuvieron, esta manifestaba un desprecio radical por las elecciones democráticas: «ni hablar de que se pudiera renegociar el acuerdo con el argumento de que se había elegido un nuevo gobierno». O según la fórmula todavía más brutal de su homólogo alemán, Wolfgang Schaüble: «No se puede permitir que unas elecciones cambien nada». El exministro griego también reveló hasta qué punto el Eurogrupo funciona de manera no democrática, puesto que se lo excluyó sin contemplaciones.[1] Esa reunión de los ministros de Finanzas no es una institución europea; el Tratado de Lisboa, por otra parte, la caracteriza como «informal». Pero no por ello deja de decidir el porvenir de la Unión económica y monetaria; sin embargo, no tiene que rendir cuentas de su acción, ¡ni siquiera de su composición!

El *diktat* europeo impuesto al gobierno democráticamente elegido de Grecia, precisamente en el momento en que su programa político había quedado avalado a través del plebiscito del referéndum popular del 5 de julio de 2015, representaba una especie de golpe de Estado. Un *hashtag* en inglés lo resumía: #ThisIsACoup. No obstante, era «de un nuevo tipo», según una expresión del gusto de Yanis Varoufakis: «Nuestros asaltantes ya no son, como en 1967, los tanques, sino los bancos». Ahora bien, el poder

de las finanzas es legal, aunque no legítimo. En otras palabras, podríamos atrevernos con este oxímoron: un golpe de Estado legal, incluso un golpe de Estado democrático. Ya no se trata solamente de Grecia, ni únicamente de Europa: fue con total legalidad como la presidenta brasileña reelecta en 2014, Dilma Rousseff, fue destituida en 2016 por el Senado. Sin embargo, realmente se trata de un golpe de Estado, es decir, bajo algún pretexto se arrancó del poder al Partido de los Trabajadores, que lo ejercía desde 2003. Como Grecia en 1967, Brasil tuvo un golpe de Estado militar en 1964 y luego más de veinte años de dictadura, cuyas torturas sufrió Dilma Rousseff. Pero hoy, al igual que en Grecia, no se necesita al ejército; en Brasil fueron los votos parlamentarios los que reemplazaron a las botas militares.

Estos golpes de Estado democráticos no tienen nada de exótico. En Francia, en 2016, bajo el estado de emergencia convertido en permanente, y teniendo como telón de fondo la represión policial de las movilizaciones contra la ley de Trabajo, elemento central de la conversión socialista al neoliberalismo, el gobierno de Manuel Valls utilizó en tres ocasiones el artículo 49-3 de la Constitución para aprobar su texto sin ningún voto de la Asamblea nacional. Claro que, por definición, esta manera de evitar el Parlamento es constitucional; por lo tanto, respeta las formas de la democracia. Sin embargo: en el momento de aspirar al voto popular, el mismo Manuel Valls considera «brutal» su utilización y se compromete a suprimir ese artículo, reconociendo que no es muy democrático que digamos. En 1989, cuando el neoliberalismo triunfaba sobre las «democracias populares», lo hacía justamente en nombre de la democracia. Hoy en día, su despliegue ya casi no preocupa, salvo para mantener las formas (y aun así): la oposición entre una «democracia formal» y una «democracia real», desacreditada después del fracaso del comunismo, recupera actualidad.

Por eso la distinción entre dos tipos de regímenes, democráticos o no, se vuelve confusa. Cada vez más, el neoliberalismo conlleva un autoritarismo. Sin duda, ello ya no debería causar sorpresa: en 1973, fue un golpe de Estado militar contra el presidente Salvador Allende el que permitió la instalación, con los *Chicago Boys*, de un verdadero laboratorio del neoliberalismo; Margaret Thatcher y Ronald Reagan no tendrán más que retomar la misma receta algunos años más tarde. Nada de eso impide

nuestra sorpresa cuando vemos que el luxemburgués Jean-Claude Juncker, presidente de la Comisión Europea, recibe al primer ministro Viktor Orbán, el 22 de mayo de 2015, con una palmada cariñosa y una frase alegre: «Hello, dictator!». ¿Qué importa la intención, teniendo en cuenta la complejidad de los distintos niveles de la ironía? El efecto de semejante broma es simplemente indicar que la democracia, al igual que la dictadura, ya no es hoy un tema serio. Lo esencial, para el neoliberalismo, ¿no está acaso en otra parte?

Sin embargo, no se trata solamente de autoritarismo; otro tanto ocurre con el nacionalismo. Los adversarios del neoliberalismo a menudo denuncian su cosmopolitismo, lo cual implica que, al igual que el populismo, aquel puede ser cargado de contenidos variables. ¿Y por qué no la nación? Sobre este punto, el año 2005 supone un giro: la inmediata respuesta de Nicolas Sarkozy al rechazo del Tratado Constitucional europeo por referéndum fue reactivar la xenofobia política al plantear una distinción, tan absurda en la práctica como eficaz en el discurso, entre dos formas de inmigración, una «elegida», la otra «padecida». Todo para salvar el neoliberalismo europeo inyectándole una buena dosis de identidad nacional. Lejos de oponer el federalismo europeo a la nación, como en la época del Tratado de Maastricht, ahora se trataba de promover una Europa de las naciones. En pocas palabras, «como respuesta al "soberanismo antieuropeo", Nicolas Sarkozy, en consecuencia, dibuja un "soberanismo europeo"».[2]

Oponer el Estado-nación al neoliberalismo sería, pues, desconocer las mutaciones de este último y en particular su avatar «nacional-liberal». Este concepto del politólogo Jean-François Bayart es un tipo ideal weberiano: permite pensar la historia conjunta del Estado y del capitalismo en una escala muy amplia, puesto que sus ejemplos están tomados un poco de todas partes del mundo. Hoy recapitula en estos términos en un ensayo incisivo: «En contra de una idea muy extendida, lo que se llama la "globalización" —o la "mundialización"— configura el Estado, más que socavarlo. A decir verdad, el Estado-nación es su retoño y no su víctima». En otras palabras, la identidad cultural, incluso en su declinación nacional, no es un punto de resistencia a la globalización económica; las dos son el anverso y el reverso de una misma moneda. «La expresión ideológica de esta combinatoria entre la globalización capitalista y la universalización del Estado-nación es el culturalismo en sus diferentes formas, sobre todo

aquellas de conciencias particularistas y de movimientos identitarios, o incluso aquella otra, erudita, del orientalismo».[3]

Este análisis tiene consecuencias políticas inmediatas, explicitadas en la campaña presidencial de 2007 contra Nicolas Sarkozy: en efecto, para Jean-François Bayart, «el nacional-liberalismo es el liberalismo para los ricos y el nacionalismo para los pobres». Podría decirse que es así como el «despoblador» resulta ser a veces popular. No se trata solamente de Francia: «combinación improbable, contradictoria», cuyo modelo es suministrado por Margaret Thatcher y Ronald Reagan; «algunos políticos reivindican alto y claro la economía global y la soberanía nacional a la vez». Esto vale tanto para Nicolas Sarkozy y Manuel Valls, como para Vladímir Putin y Recep Tayyip Erdoğan, pero también para los regímenes islamistas: a falta de haber podido «realizar la unidad política de la *umma*, la comunidad de los creyentes», estos «adhirieron al Estado-nación y reconocieron la universalidad del mercado convirtiéndose rápido al neoliberalismo, sobre todo en Turquía, en Irán, en Túnez o en Marruecos».[4]

El caso de Turquía, en el momento de una deriva autoritaria del régimen, resume particularmente bien las diferentes lógicas que acabamos de evocar. Cuando este país pedía unirse a Europa, esta se preocupó sobre todo por el islam, olvidando que el país, con el kemalismo, se constituyó en referencia a la laicidad francesa. Es cierto que la llegada al poder del AKP de Erdoğan pareció dar la razón a este prejuicio. No obstante, ese conservadurismo religioso, como ocurre en los Estados Unidos con los evangelistas, no hizo más que reforzar la legitimidad social de una política neoliberal que no es específicamente «musulmana», solo evidentemente por los grupos en los cuales se apoya y que, como contrapartida, se benefician de ella. En cambio, la desconfianza ostentada por Europa no hizo más que reforzar la postura nacionalista del régimen, en particular respecto de la minoría kurda, pero también en la escena internacional. En la actualidad, la represión brutal no impide que el régimen reivindique la democracia: ¿acaso no se desplegó como reacción contra un golpe de Estado que la movilización popular a favor del régimen hizo fracasar? En resumen, ninguno de esos rasgos supone una interpretación culturalista que lo reduciría a su dimensión religiosa: ante todo se trata de un régimen conservador, nacionalista y autoritario; y como el de Vladímir Putin en Rusia, hay buenas razones para creer que efectivamente es popular.

El caso es que, por el hecho de ser neoliberal, no deja de ser populista. Es así como el 29 de octubre de 2016, día de la fiesta nacional, el presidente Erdoğan prometió a la muchedumbre, «si Dios quiere», restaurar la pena de muerte para castigar a los golpistas, a pesar de la oposición de las élites europeas: «Occidente dice esto, Occidente dice aquello. Disculpadme, pero lo que cuenta no es lo que dice Occidente, sino lo que dice mi pueblo». Esto es lo que probablemente aclara el acercamiento inesperado de Turquía y de Rusia. Y más allá de este ejemplo, realmente es el populismo nacionalista y autoritario de Vladímir Putin el que, en lugar de perjudicar su legitimidad internacional, lo hace popular, no solo en su propio país, o ante la ultraderecha, sino también entre los «nacional-liberales», incluso a veces en el seno de una izquierda populista a la que le gustaría ver ahí el último refugio del antiimperialismo. En este sentido, por lo menos, el populismo puede trascender la oposición entre derecha e izquierda. ¿Acaso no permitió el calentamiento más inimaginable después de la Guerra Fría, entre el hombre del KGB, Vladímir Putin, y Donald Trump, apoyado por la *alt-right*?

A partir de este punto se puede retomar la discusión en torno al «momento populista»: ¿por qué interpretarlo siempre como una reacción contra el neoliberalismo? ¿No es muy a menudo, por el contrario, una manera de garantizarle un éxito popular? Retomando el ejemplo fundador del Reino Unido, ciertamente es legítimo leer el *brexit* como un rechazo a las políticas neoliberales. Sin embargo, si el argumento de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau se constituyó bajo los gobiernos de Tony Blair y de Gordon Brown, entre 1997 y 2010, es posible remontarse hasta los años de Thatcher, de 1979 a 1990, para aprehender la popularidad del neoliberalismo naciente, sin la cual el giro «social-liberal» sería incomprensible. Y para eso nos apoyaremos en los escritos de Stuart Hall, gran figura de los *Cultural Studies* británicos, que por otra parte comparte con estos dos filósofos una relación crítica con el marxismo en referencia a la obra de Gramsci.

Sus análisis nos interesan especialmente en la medida en que versan sobre un «giro hacia la derecha» que resuena con nuestro presente. Stuart Hall descarta la interpretación económica, demasiado fácil: este giro conservador «no es el reflejo de la crisis; él mismo es una *respuesta* a la crisis». Es la ideología la que arrastra una adhesión popular al thatcherismo. El concepto de «populismo autoritario» se propone tomar en serio ese éxito. Por supuesto, también bajo Margaret Thatcher el Partido Conservador jugó sus

cartas tradicionales (securitaria, racial o incluso nacionalista, con la Guerra de las Malvinas). Pero esa lógica autoritaria trae aparejado un verdadero populismo: efectivamente los conservadores reivindican estar «del lado del pueblo», mientras que los laboristas estarían «del lado del Estado». Ahora bien, este es «cada vez más "vivido" por los trabajadores ordinarios como una coerción burocrática poderosa, mucho más que ventajosa», y no sin razón, puesto que, en su vida, está «cada vez menos presente como institución del *welfare*». Este «populismo autoritario» nos recuerda así que el neoliberalismo, de entrada, jugó con el consentimiento al mismo tiempo que con la coerción. Por lo tanto, la izquierda debe «aprender del thatcherismo»[5] y ante todo, como Ernesto Laclau, comprender no solo la coerción autoritaria, sino también la adhesión popular, más allá de los meros intereses de clase, por la ideología. Pero lo cierto es que, por su parte, Stuart Hall ve el populismo como un arma al servicio del neoliberalismo y no dirigida contra él.

1 Yanis Varoufakis, «Para humillar a Grecia», trad. de Víctor Goldstein, *Le Monde diplomatique, edición Cono Sur*, agosto de 2015; véase también su blog: http://yanisvaroufakis.eu [última consulta: 22 de junio de 2018].

2 Éric Fassin, «L'immigration, un "problème" si commode», *Le Monde diplomatique* (noviembre de 2009).

3 Jean-François Bayart, *L'Impasse nationale-libérale. Globalisation et repli identitaire*, París, La Découverte, 2017, citas pp. 12, 18 y 19.

4 Jean-François Bayart, *Sortir du national-libéralisme. Croquis politiques des années 2004-2012*, París, Karthala, 2012, p. 9, retomado en *L'Impasse nationale-libérale*, *op. cit.*, p. 16.

5 Stuart Hall, *Le Populisme autoritaire. Puissance de la droite et impuissance de la gauche au temps du thatchérisme et du blairisme*, trad. de Hélène Saulvage y Étienne Beerlham, París, éd. Amsterdam, 2008, citas pp. 37, 44 y 10.

5. Del pueblo a las clases populares

Es importante tener presente este análisis del thatcherismo para interpretar los resultados de las elecciones presidenciales de 2016 en los Estados Unidos. La victoria de Donald Trump provocó estupor, tanto en su país como en el resto del mundo: ¿cómo ese personaje grotesco, que nunca había ejercido una función política, cuyo nombre evoca una riqueza arrogante y que muchos conocían de un concurso de la tele, pudo ganar a Hillary Clinton, que, sin haber conquistado la simpatía de sus conciudadanos, en la opinión pública era considerada como un modelo de competencia, de experiencia y de profesionalidad? Lo cierto es que, una vez más, los encuestadores se equivocaron; si hacemos caso a los comentarios, el «pueblo» habría sido más fuerte que las «élites». Sin duda, el error fue del Colegio Electoral: en efecto, Hillary Clinton gana en voto popular (con más de 2,9 millones de votos según los resultados finales, es decir, ¡con una ventaja del 2,1!), lo que debería mitigar la lectura populista; en consecuencia, bastó con que sus votos estuvieran mal distribuidos: demasiado concentrados en estados afines a su partido y no tan bien representados en grandes electores.

Todo se jugó en los *swing States*, tradicionalmente indecisos, que hicieron cambiar de manera radical las elecciones con tan solo algunos miles de sufragios. Ahora bien, esos estados también son los más perjudicados por la desindustrialización: Wisconsin, Pensilvania, Míchigan; sin duda, es en las clases populares de ese *Rust Belt* donde se jugaron las elecciones (¡menos de 80 000 votos de diferencia sobre el total de esos tres estados que perdió

Hillary Clinton!). Asimismo, Michael Moore lo había anunciado en un editorial profético, más de tres meses antes de las elecciones: «Donald J. Trump va a ganar las elecciones del mes de noviembre». ¿Por qué? El cineasta daba varias explicaciones: «el peso electoral del Midwest, o el *brexit* del *Rust Belt*»; «el último cartucho del hombre blanco»; «el problema Hillary»; «los partidarios decepcionados de Bernie Sanders»; la última, «hacer que las cosas se muevan»,[1] a cualquier precio, tal vez las resume todas.

Estos diferentes elementos efectivamente convergen hacia una interpretación populista de las elecciones del 8 de noviembre de 2016, aunque explican mejor el rechazo de Hillary Clinton que la elección de Donald Trump. Porque las sorpresas no terminaron aquí: ¿cómo es posible que un multimillonario que, lejos de haber hecho fortuna a la manera de un *self-made man*, la heredó de su padre, para luego aprovecharse de operaciones dudosas y enriquecerse gracias al apoyo de los bancos y de los poderes públicos, pueda encarnar el populismo? ¿Qué «pueblo» se reconoce en semejante emblema de la oligarquía? Para responder esta pregunta hay que examinar más precisamente el electorado de Donald Trump, apoyándonos en las encuestas a pie de urna: estas toman en cuenta a los votantes efectivos y no a los electores potenciales (como el resto de las encuestas que los votos acabaron contradiciendo).[2] Pero esto implica cambiar de definición: ya no se trata del pueblo como construcción política, sino de las clases populares como categoría sociológica. La distinción es importante, pero a menudo se acaba esquivando en los debates sobre el populismo, en los que se pasa imperceptiblemente de un pueblo a otro.

¿Quién votó por quién? Primera constatación: las mujeres prefirieron a Hillary Clinton (54 %) antes que a Donald Trump (42 %); de manera simétrica, los hombres votaron más por él que por ella, en proporción igual. Entre los hombres, la diferencia se incrementó respecto de las elecciones precedentes. En cambio, entre las mujeres, la preferencia por los demócratas data de los años noventa. Veinte años después, Hillary se habría beneficiado en menor medida del voto de las mujeres que Bill (mientras que este empataba entre los hombres). Además, las mujeres no votaron en mayor número en 2016 que en 2012. En segundo lugar, los ataques racistas de Donald Trump contra los latinos y la política xenófoba que reivindica contra los mexicanos, con la amenaza de un muro en la frontera, no

afectaron el voto hispano. Por un lado, su participación no aumentó realmente. Por el otro, si bien el candidato republicano no obtiene más que el 29 % de sus votos (contra el 65 % para su adversaria demócrata), la diferencia es la misma que en 2008 y es mucho menor que en 2012. En cambio, el candidato republicano prevalece entre los blancos. Lo que no es una sorpresa: la diferencia era la misma en 2008; aumentó desde el año 2000.

Tercera observación: sería reduccionista aislar el factor de raza. En los Estados Unidos, de Reagan a Bush, sabemos que hay que cruzarlo con la religión. Ninguna sorpresa, Donald Trump prevalece gracias al voto religioso (el 58 % entre los protestantes, contra el 19 para su adversaria). ¿Cómo comprender que la «Mayoría Moral» no escatimara su apoyo a un candidato cuya moral debería repudiar? Es aquí donde encontramos la categoría estadística de «raza»: entre los católicos, el voto hispano y el voto blanco se oponen. Sobre todo entre los evangelistas blancos, la diferencia es espectacular: ¡el 81 % contra el 16! Tanto en los Estados Unidos como en otras partes, cuando se trata de votar, la religión no es tanto una moral como una política. En cuarto lugar, el criterio de educación marca una fuerte evolución. Si tomamos en consideración a los electores que no continúan sus estudios más allá de la escuela secundaria *(high school)*, el 45 % elige a Hillary Clinton y el 51 % a Donald Trump. Ahora bien, esta categoría favorecía hasta entonces a los demócratas (¡en unos treinta puntos para Barack Obama o con Bill Clinton!). La diferencia se vuelve muy importante si se cruzan raza y educación. Entre los blancos que no tienen título universitario, solamente el 28 % vota por la candidata demócrata, mientras que el 67 % lo hace por su adversario.

¿Puede el nivel de estudios condensar la clase? Podría ser una primera hipótesis para tener en cuenta en un país donde el título universitario es un indicador de pertenencia a la clase media. No obstante, la realidad es más compleja. En efecto, quinto y último punto, si tomamos más en cuenta los ingresos que el título, el resultado es muy diferente: por debajo de 30 000 dólares, el voto demócrata sigue ganando por 12 puntos; entre 30 000 y 50 000, por 9 puntos. Es en las clases medias y altas donde Donald Trump empata con Hillary Clinton. Pero es cierto que, en las clases populares, la brecha se reduce considerablemente. En pocas palabras, si la diferencia se reduce, en términos económicos, no por ello desaparece. En realidad, los

datos cruzados de ingresos y de clase no se hicieron públicos; no obstante, según el politólogo Stanley Feldman, «entre los electores blancos, nada indica en las encuestas a pie de urna que el ingreso influya en la probabilidad de apoyar a Trump».[3] Recapitulemos: las mujeres no se movilizaron particularmente por Hillary Clinton, ni los hispanos contra Donald Trump; en cambio, los hombres y los blancos sí lo favorecieron ampliamente. Los hombres blancos, por lo tanto, votan más claramente por el candidato republicano, *a fortiori* si se cruzan sexo y raza con la religión (en particular los evangelistas) o la educación (los que tienen menos títulos).

En cambio, si no hay correlación entre los ingresos y el voto a Trump entre esos electores blancos, entonces ¿qué pueblo ha elegido a ese populista? En todo caso, de ningún modo las clases populares, incluso aislando su componente blanco: estos ciertamente se alejan de la candidata demócrata, pero sin por ello adherir a su rival republicano. Por lo tanto, la cuestión no es saber «por qué los pobres votan a favor de la derecha», según el título en francés de un ensayo rotundo del periodista Thomas Frank en 2004:[4] este atacaba el elitismo cultural de los demócratas, esos *latte liberals* (o sea, «*bobós* de izquierdas»), acusados de abandonar las clases populares a los republicanos en un estado de la Norteamérica profunda, Kansas, que había visto nacer el populismo a finales del siglo XIX. Hoy en día, en realidad, la mayoría de los pobres, cuando votan, no votan a Donald Trump y la mayoría de sus electores no son pobres.

Es cierto que el análisis sería un poco diferente si analizáramos más bien los resultados del *brexit*. En el Reino Unido, el voto *Leave* es más elevado en las circunscripciones donde están sobrerrepresentadas las clases populares con bajo nivel de estudios, sin que se disponga de elementos para distinguir entre ingresos y educación. Como las regiones donde hay más inmigrantes son también aquellas que más votaron *Remain*, en caso de que esta representación espacial refleje bien las categorías sociales, puede pensarse que la clase popular blanca menos educada optó particularmente por el *brexit:* fue también la misma carta que jugó el voto xenófobo UKIP. Pero los datos raciales no están disponibles como en los Estados Unidos. El politólogo Philippe Marlière explicaba acertadamente lo que estaba en juego en su voto: «Para la clase obrera de las regiones industriales, este referéndum es la ocasión de manifestar su descontento después de treinta

años de sufrimiento social impuesto por el neoliberalismo thatcheriano y blairista». Pero también alertaba: «Si gana el *brexit*, no estaremos ante la victoria de los valores igualitarios y tolerantes de la izquierda, sino ante el triunfo de la Inglaterra insular y xenófoba de Nigel Farage».[5]

En Francia, desde 1995 se habla mucho de transferencias de votos de la izquierda hacia el Frente Nacional, cosa que el politólogo Pascal Perrineau calificó de *gaucho-lepénisme* [lepenismo de izquierda]. Ahora bien, como lo muestra el investigador Florent Gougou, pocos obreros que optan por la ultraderecha provienen de la izquierda. La fuerte progresión de un electorado popular del Frente Nacional se arraiga, por un lado, para las viejas generaciones, entre los obreros de derechas y, por el otro, para las más recientes, entre aquellos que carecen de toda afiliación ideológica.[6] Su colega Nonna Mayer, la primera que planteó esta crítica, privilegia en consecuencia un análisis de clase más que ideológico. Ella propone el término *ouvriérolepénisme* [lepenismo obrero]. No se trata de estigmatizar a las clases populares, sino de reconocer que, en las elecciones regionales de 2015, incluso si no hay que olvidar el 50 % de abstención, el 52 % de los obreros optaron por el Frente Nacional (contra el 20 % entre los puestos directivos y las profesiones intelectuales superiores).

Observemos también que, como en los Estados Unidos y probablemente en el Reino Unido, «la educación sigue siendo la variable decisiva».[7] A partir del momento en que las mujeres siguen siendo más reacias al Frente Nacional, ¿puede inferirse, también en Francia (aunque los ingresos cuenten más), que se trata de un voto de hombres blancos con poco nivel de estudios? Es muy posible pero, a diferencia de los Estados Unidos, los datos a partir del criterio racial no están disponibles, lo que conduce a olvidar a las minorías, negras o magrebíes, que sin embargo son un componente esencial de las clases populares tanto en Francia como en esos otros países. Este olvido es por lo menos paradójico en el momento mismo de evocar el racismo del voto al Frente Nacional: se tiende a preferir el uso de un lenguaje *color-blind* que pretende ser «universalista». Pero hay algo más: borrar una parte de las clases populares, la más afectada sin embargo, a riesgo de validar el prejuicio de que el pueblo sería blanco, se amplifica en cada uno de esos países por el hecho de que el interés está puesto sobre todo en los votantes (como ocurre con las encuestas a pie de urna).

Ahora bien, la abstención es un hecho central y también lo es su carácter

no igualitario. Ocurre especialmente en los Estados Unidos: en las elecciones presidenciales, la participación gira desde hace décadas alrededor del 50 al 55 % de la población en edad de votar. Está repartida de manera muy desigual según las categorías demográficas; tampoco aquí encontramos sorpresas: los electores de edad, ricos y educados están sobrerrepresentados; los que tienen una práctica religiosa también. En cambio, si bien los hispanos son los que votan menos, entre los que tienen menos títulos, ¡los negros votan 1,7 veces más que los blancos! Lo que equivale a decir que esos blancos sin títulos de los que tanto se habla votan poco... Es la misma lógica que encontramos en Francia: la abstención está mucho más marcada en las clases populares y singularmente entre las minorías raciales de los «barrios». Es lo que demostraron, a partir de una encuesta sobre el terreno en Seine-Saint-Denis, los investigadores Céline Braconnier y Jean-Yves Dormagen: su análisis de la «democracia de la abstención» invita a tener en cuenta esa otra modalidad de «des-democratización».[8] Si bien por supuesto hay que preguntarse sobre el voto de las clases populares, también conviene meditar acerca de su abstención. En resumen, sería erróneo reducir las clases populares al voto populista.

1 Michael Moore, «5 Reasons Why Trump Will Win», *Huffington Post* (23 de julio de 2016), http://www.huffingtonpost.com/michael-moore/5-reasons-why-trump-will-_b_11156794.html [última consulta: 22 de junio de 2018].

2 Las encuestas a pie de urna, realizadas por un consorcio de medios sobre una muestra de casi 25 000 electores, están publicadas aquí: http://www.nytimes.com/interactive/2016/11/08/us/politics/election-exit-polls.html. El análisis resume el de mi entrada de blog en *Mediapart* (12 de noviembre de 2016), que sirvió de punto de partida a este ensayo, donde figuran datos más detallados: «"C'est l'abstention, imbécile!" Les leçons de l'élection de Donald Trump», http://blogs.mediapart.fr/eric-fassin/blog/121116/c-est-l-abstention-imbecile-les-lecons>de-lelection-de-donald-trump [última consulta: 22 de junio de 2018].

3 Stanley Feldman y Melissa Herrmann, «cbs News Exit Polls: How Donald Trump Won the U. S. Presidency», *CBS News* (9 de noviembre de 2016), http://www.cbsnews.com/news/cbs-news-exit-polls-how-donald-trump-won-the-us-presidency [última consulta: 22 de junio de 2018]. Como no estaba autorizado a comunicarme los datos a los que había tenido acceso por CBS, este compañero de Stony Brook University me confirmó su análisis por correo electrónico el 15 de noviembre de 2016.

4 Thomas Frank, *Pourquoi les pauvres votent à droite*, trad. de Frédéric Cotton, Marsella, Agone, 2008 [original: *What's the Matter With Kansas? How Conservatives Won the Heart of America*, Nueva York, Henry Holt, 2004; trad. cast.: *¿Qué pasa con Kansas? Cómo los ultraconservadores conquistaron el corazón de Estados Unidos*, trad. de Mireya Hernández Pozuelo, Madrid, Antonio Machado Libros, 2008]. La edición francesa conduce a la comparación, con el prefacio de Serge Halimi: «Résonances françaises». Yo había propuesto una lectura crítica de esa tesis políticamente

influyente, pero también científicamente impugnada, en particular por el politólogo Larry Bartels, en el último capítulo de la obra del colectivo Cette France-là, «La gauche complexée, du réalisme au populisme», en *Xénophobie d'en haut*, París, La Découverte, 2014, pp. 151-154.

5 Philippe Marlière, «Un Brexit xénophobe, un Lexit introuvable», *Mediapart* (17 de junio de 2016), https://blogs.mediapart.fr/philippe-marliere/blog/200616/un-brexit-xenophobe-un-lexit-introuvable [última consulta: 22 de junio de 2018].

6 Florent Gougou, «Les ouvriers et le vote Front National. Les logiques d'un réalignement électoral», capítulo XIV en Sylvain Crépon *et al.*, *Les Faux-Semblants du Front national*, París, Presses de Sciences Po, 2015, pp. 323-344.

7 Nonna Mayer, «Les électeurs du Front national (2012-2015)», capítulo VIII, en Florent Gougou y Vincent Tiberj (eds.), *La Déconnexion électorale*, París, Fondation Jean Jaurès, 2017, pp. 69-76, aquí p. 72.

8 Céline Braconnier y Jean-Yves Dormagen, *La Démocratie de l'abstention*, París, Folio/Gallimard, 2007.

6. Un populismo neoliberal

«¡Es la abstención, imbécil!». Tras la elección de Donald Trump propuse parafrasear la fórmula irónica de la campaña de Bill Clinton en 1992: «¡Es la economía, imbécil!». Por supuesto, no se trataba de negar la desafección de las clases populares por los demócratas, al igual que en el Reino Unido por los laboristas o en Francia por el Partido Socialista. Efectivamente, la deriva neoliberal del Partido Demócrata explica su fracaso en las urnas; efectivamente, su elección del librecambio a cualquier precio explica, al mismo tiempo que la decadencia de los estados industriales del *Rust Belt*, la desafección de su electorado tradicional; efectivamente, por último, ese giro coincide con los años noventa: desde entonces la derecha republicana logra encarnar la figura política del «hombre blanco furioso». En resumen, Hillary Clinton pagó el precio de una opción que se remonta a Bill Clinton y que ella no hizo más que prolongar. En cambio, me parece urgente disipar un «peligroso contrasentido»: si el populismo no es el pueblo, es porque el pueblo no es uno solo. Hay un pueblo que votó por Trump y otro que se abstuvo, sin olvidar por otra parte al que apoyó a Hillary Clinton, a pesar de todo.

El debate es teórico: la política de la representación nacional conduce a construir, no el pueblo, sino un pueblo (más que cualquier otro pueblo). Sería una ilusión populista, simétrica a la ilusión del consenso, no conocer ni reconocer más que un pueblo y solo uno, como si el trabajo político equivaliera a expresarlo más que a construirlo. Sobre todo porque ese pueblo no se reduce a las capas populares: no puede ser definido

mecánicamente por el interés de una ni tampoco de varias clases, puesto que las trasciende. La hegemonía pasa por la articulación de grupos y, por lo tanto, de apuestas diversas, es decir, la construcción de lo que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe llamaron «cadenas de equivalencia». El desafío es también estratégico: en función de si interpelamos a un pueblo o bien a otro, se desarrollarán discursos muy diferentes. Debemos diferenciarlos. En la actualidad, la tentación de un populismo de izquierdas se apoya en la idea de que un mismo rechazo del neoliberalismo definiría a los electores de Bernie Sanders y de Donald Trump, a los de Jeremy Corbyn y de Nigel Farage, de Jean-Luc Mélenchon y de Marine Le Pen. Lejos de reducirlos unos a otros, la idea es que la fuerza de los primeros conllevaría la debilidad de los segundos: el populismo de izquierdas sería el antídoto del populismo de derechas.

Sin embargo, ¿cómo creer que el proteccionismo reivindicado por el candidato Trump bastaría para hacer del magnate del sector inmobiliario un contundente adversario del neoliberalismo? Para desengañarse bastaba con haber visto *The Apprentice*, el *reality show* que lo mantuvo bajo la mirada del público a partir de 2004: es la celebración de una lucha por la supervivencia en el mundo de la empresa. En él, Donald Trump recompensa al vencedor ofreciéndole un puesto con un gran salario, después de haber eliminado a los competidores que cayeron en desgracia con una fórmula ritual pronunciada con júbilo: «¡Está despedido!» («You're fired!»). Por lo tanto, no es sorprendente que su *Cabinet*, el gobierno nombrado por el nuevo presidente, parezca hoy ilustrar, de manera caricatural, los discursos populistas contra la oligarquía: la fortuna acumulada de los 17 primeros corresponde a la del tercio más pobre de la población de los Estados Unidos (más de 120 millones de personas)... Y su política económica promete ser proporcional. Por eso, imaginamos que Bernie Sanders era irónico más que ingenuo cuando declaró, algunos días después de la elección: «¡Si el señor Trump tiene las agallas de pelear contra las grandes empresas encontrará en mí un aliado!».

En cuanto se conocieron los resultados, Paul Krugman, premio Nobel de Economía firmemente comprometido a favor de la candidata demócrata y en contra de su adversario republicano, expresó su consternación en su blog: «Lo que sabemos es que la gente como yo no comprendimos realmente el país en que vivimos». ¿Cómo pudieron los Estados Unidos

elegir a un hombre incompetente, un mentiroso y un charlatán, abiertamente racista y sexista? Tal vez su incomprensión se debe a los malentendidos de la explicación «populista». En una de sus crónicas del *New York Times*, el 23 de diciembre de 2016, el economista distingue el populismo «real» de las ultraderechas europeas del populismo «hipócrita» *(phony)* de Donald Trump, con las que «comparte su racismo y su desprecio por la democracia»; pero el populismo económico de Trump, contrariamente al de la ultraderecha europea, «se revela totalmente falso: estafó a los electores de las clases populares, que tendrán un difícil despertar». En principio, esto implica darle mucho crédito a las ultraderechas europeas: podemos dudar de su compromiso «real» por una política de protección social o de redistribución... Por otro lado, cuando Paul Krugman anuncia que Donald Trump ofrecerá a sus electores la xenofobia a manera de «distracción»,[1] implícitamente da a pensar que se los habría engañado: como si hubieran creído votar en contra del neoliberalismo, pero hubieran acabado eligiendo a un neoliberal.

En realidad, ese electorado votó a favor del racismo y la xenofobia. Los niños hispanos que se pusieron a llorar lo comprendieron perfectamente cuando, el 10 de noviembre en el comedor, los estudiantes de Míchigan se pusieron a corear: «Build that wall!». En los días posteriores a la elección se multiplicaron las agresiones racistas que reivindicaban explícitamente el nombre de Donald Trump. No se trata de incidentes aislados: en las encuestas a pie de urna, el 86 % de sus electores apoyaban la construcción de un muro en la frontera mexicana. Seis semanas más tarde, una nueva encuesta muestra con claridad[2] que sus electores siguen siendo inflexibles en materia de inmigración, incluso elegida. El nuevo presidente no fue votado a pesar de, sino en virtud de su xenofobia y de su racismo: no olvidemos —porque los electores no lo olvidaron— que es él quien había alimentado la campaña de los *birthers*, poniendo incansablemente en duda la nacionalidad de Barack Obama, como para negar que un presidente pudiera ser negro. Esta es la constante de su electorado, que también vemos en Francia cuando la ultraderecha hace campaña contra Ali Juppé y Farid Fillon, una manera de dar como motes dos nombres árabes a estos dos políticos (Alain Juppé y François Fillon) para reprocharles su supuesta indulgencia con el islamismo en el marco de la cruzada de la ultraderecha contra «la islamización de Francia».

La batalla es en verdad cultural, como lo muestra la oposición al aborto (60 %) entre los electores de Trump: llegan incluso a querer castigar a las mujeres que recurren a él (39 %). Un mes antes de la elección, la revelación de una grabación del candidato, de una gran brutalidad sexista, en modo alguno lo habría perjudicado ante sus electores; por el contrario, un 10 % declaraba que su juicio positivo salía reforzado. En pocas palabras, es también (aunque no solamente) porque es una mujer y porque representa a todas aquellas que no se quedan o ya no se quedan en su lugar, por lo que Hillary Clinton fue derrotada. En cambio, sobre la economía, los electores de Donald Trump están muy divididos. Para los Estados Unidos, ¿el comercio internacional es algo bueno o es algo malo? ¿Hay que controlar más las instituciones financieras, o menos? Para proteger a los consumidores, ¿hay que forzar a los grandes bancos a escindirse según sus actividades, comerciales y de inversión, o no? En los tres casos, las opiniones se equilibran entre las dos respuestas. Dicho con otras palabras, no es la economía la que define a ese electorado.

Como prueba, bastará con mirar las curvas de popularidad de Donald Trump. Durante mucho tiempo ganaba ampliamente su impopularidad: en abril fue del 35 %; el 8 de noviembre todavía con 21 puntos; pero el 1 de enero de 2017 solamente con 4 puntos. Su popularidad llegó a alcanzar su impopularidad solamente a partir del momento de su elección.[3] La política económica anunciada por la composición de su Gabinete no tuvo un efecto disuasivo, ni mucho menos. Si los electores pudieran considerarse timados, el resultado sería inverso. Por lo tanto, hay que revisar la expresión que aparece el 23 de septiembre de 2016 bajo la pluma de Salena Zito en *The Atlantic:* «la prensa se lo toma al pie de la letra, pero no en serio; sus partidarios se lo toman en serio, pero no al pie de la letra».[4] Al candidato republicano le gustó esta expresión; el 31 de octubre Peter Thiel, un multimillonario de Silicon Valley, la hizo suya para justificar su apoyo a Donald Trump. Ocurre que, en realidad, en la economía no había que tomárselo en serio; en cambio, en el frente cultural había que tomárselo al pie de la letra. No hay malentendidos, por lo menos no en la derecha. Es en la izquierda donde el populismo introduce la confusión.

1 Paul Krugman, «Populism, Real and Phony», *New York Times* (23 de diciembre de 2016),

https://www.nytimes.com/2016/12/23/opinion/populism-real-and-phony.html [última consulta: 22 de junio de 2018].

2 Para el comentario, véase: Amanda Marcotte, «"Drain the Swamp" of All Those P. C. Liberals! Turns Out Trumpers Don't Care about Lobbysts or Plutocrats», *Salon* (21 de diciembre de 2016), https://www.salon.com/2016/12/21/drain-the-swamp-of-all-those-p-c-liberals-turns-out-trumpers-dont-care-about-lobbyists-or-plutocrats. Y para los datos originales, http://gpg.com/gpg-survey-trump-voters-december-2016 [última consulta: 22 de junio de 2018].

3 «Trump: Favorable/Unfavorable», http://www.realclearpolitics.com/epolls/other/trump_favorableunfavorable-5493.html [última consulta: 22 de junio de 2018].

4 Salena Zito, «Taking Trump Seriously, Not Literally», *The Atlantic* (23 de septiembre de 2016), https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/09/trump-makes-his-case-in-pittsburgh/501335 [última consulta: 22 de junio de 2018].

7. El gran resentimiento

Siguiendo al ensayista y periodista Adam Shatz, se puede interpretar la elección de 2016 como el triunfo de una política del resentimiento cultural. Los electores que llevaron al poder a Donald Trump quieren

> recuperar su posición de dominación natural. Una dominación no solo económica, sino también política, tras una Casa Blanca «confiscada» por una familia negra, luego disputada por una mujer: se trata de restaurar una representación blanca y monocultural después del desgarramiento multicultural de los años de Obama,[1]

reforzado por el movimiento *Black Lives Matter*. Ciertamente, el sexismo y el racismo no movilizaron contra el candidato republicano a las mujeres y a los hispanos; en cambio, lograron movilizar una versión sexista y racista de la identidad masculina blanca. Al conferirle una legitimidad, Donald Trump la hace existir políticamente.

Por lo tanto, es importante no reducir esta cuestión identitaria a un problema de clase, como si las dos lógicas se confundieran: paradójicamente, es quizá la devaluación actual del capital cultural en el sentido de Pierre Bourdieu, es decir, de la cultura legítima a la antigua, verdadera mutación personificada en los Estados Unidos por Donald Trump como antaño por Silvio Berlusconi en Italia o Nicolas Sarkozy en Francia, lo que explica el poderoso ascenso de un discurso sobre «la inseguridad cultural» que tiene tanto eco entre aquellos con menor nivel de estudios y que sin embargo no son los más pobres. No obstante, este discurso es contradictorio: no es posible a la vez reprochar a las élites progresistas su

abandono de las cuestiones de clase en beneficio de los desafíos culturales y, al mismo tiempo, tener la pretensión de dar respuesta a la inseguridad económica de las clases populares supuestamente protegiéndolas de «la inseguridad cultural».

De hecho, es aquí donde se juega el resentimiento, no de los «perdedores» de la globalización, como se cree a menudo, sino de aquellos que, cualquiera que sea su éxito o su fracaso, insisten en que a otros, que sin embargo no les llegan a la suela de los zapatos, les estaría yendo mejor. Es en estos términos como se puede comprender la rabia contra las minorías y las mujeres, pero también contra los que se benefician de «ayudas»: el populismo de derechas no detesta nada tanto como los *undeserving poor*, esos pobres que no se merecen más que lo que tienen, o más bien que ni siquiera lo merecen; o contra los *bobós* de izquierdas, esos que tienen títulos y la arrogancia de no percatarse de que el capital cultural que les hace las veces de fortuna solo tiene valor a sus propios ojos; en otras palabras, esos que han perdido su valor sin perder su soberbia.

No hay duda de que, en 2016, los electores republicanos tienden a pensar que la economía no funciona bien (79 %) y que su situación familiar empeora (78 %). Pero el miedo al desclasamiento no basta para definir el desclasamiento, ni *a fortiori* la «miseria del mundo»; ese miedo atraviesa las clases, así como también el resentimiento. Tras la elección, Thomas Frank ataca con razón la ceguera de las élites liberales, que concentraban su apoyo a Hillary Clinton; pero discrepamos cuando minimiza el papel del resentimiento ironizando con respecto a la prensa que sostiene que «los electores de las clases populares no apoyan a Trump y, si lo hicieran, el racismo sería su única razón para alinearse con el candidato republicano».[2] La filósofa Wendy Brown objetaba que focalizar en la «falsa conciencia» de los electores republicanos «evita la perspectiva todavía más inquietante de una orientación subjetiva no igualitaria, esclavizante y abyecta, en una parte importante de la población norteamericana».[3] Para prolongar esta reflexión hay que aclarar adecuadamente la naturaleza de las pasiones políticas que, tanto en los Estados Unidos como en Francia y en otras partes, agitan a los electores de ultraderecha, aquellas que los conmueven y los mueven.

Podemos evocar aquí los trabajos de la historiadora Sophie Wahnich sobre la Revolución francesa, cuya política se inscribe en la historia de «la invención del hombre sensible en el siglo XVIII». En efecto, las emociones

adquieren en esa época un «valor normativo». Esa «política de lo sensible» se manifiesta en 1789 cuando la Revolución inscribe la «resistencia a la opresión» en el artículo 2 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. No obstante, va a sufrir una brutal «represión» después de 1794: con la contrarrevolución termidoriana vemos que las emociones populares quedan expulsadas del espacio público, donde son representadas como las propias de «bárbaros bebedores de sangre». De ahora en adelante, la política excluye lo que podríamos llamar las pasiones democráticas.[4] A cambio, en su alegato por un populismo de izquierdas, Chantal Mouffe y Ernesto Laclau insisten en eso con razón y es uno de los numerosos puntos en los cuales Jean-Luc Mélenchon coincide con ellos: la política no solo se hace con ideas; también se dirime en el ámbito de las pasiones.

Por su parte, el filósofo y economista Frédéric Lordon se sitúa en un lugar previo a esa distinción entre emociones e ideas. Siguiendo efectivamente a Spinoza, para él se trata de pensar «la política en sus afectos. Digamos más, incluso: la política como medio esencialmente pasional». En otras palabras, no se trata de renovar la antinomia entre la razón política y las pasiones.

> Solo la teoría espinosista de la acción y el pensamiento puede hacernos acceder a ese punto de vista que contradice todas nuestras representaciones espontáneas al decir que ideas, valores, principios y argumentos, que normativamente consideramos que constituyen la esencia de la política oponiéndolos a las erupciones y los arrebatos, siguen siendo manifestaciones de la vida pasional.[5]

Restaurar las pasiones políticas junto con las ideas o impugnar su oposición partiendo de los afectos son, por lo tanto, dos maneras de pensar lo que nos hace la política, más que lo que nos dice.

En un artículo de *Le Monde* que la presentaba el 26 de diciembre de 2016 como «la filósofa que inspira a Jean-Luc Mélenchon», Chantal Mouffe comenta la política francesa: «Marine Le Pen se dirige al dolor de las clases populares diciéndoles que la causa de sus problemas son los extranjeros. Es necesario oponerle otro discurso que se haga sobre la base de la igualdad».[6] Lo cual implica hacer la hipótesis de que las mismas emociones pueden ser retraducidas pasando de un populismo al otro; o dicho de otra manera, que se podría sentir lo mismo pero pensarlo de otro modo, de un extremo ideológico al otro. Tomaremos aquí la hipótesis inversa: de la ultraderecha a la izquierda de la izquierda no existen los mismos afectos. Por supuesto, el

desafío es estratégico: los electores de ultraderecha no son víctimas cuyo sufrimiento habría que escuchar. Son sujetos políticos, movidos por pasiones tristes, que conviene combatir apoyándonos en otros sujetos y otras pasiones.

La investigación etnográfica de Arlie Russell Hochschild en los *bayous* de Luisiana sobre el Tea Party, movimiento político de ultraderecha, nos permite acercarnos a esos afectos populistas. La «Gran Paradoja» en el corazón del análisis de esta socióloga es que sus encuestados, «pequeños blancos», comulgan con el odio al Estado federal; ahora bien, esto implica apostar en contra de sus propios intereses: sin duda, necesitarían de su protección contra las grandes empresas, particularmente en materia de medioambiente. Al mismo tiempo, lo que más le reprochan al *establishment*, tanto social como institucional, es favorecer a aquellos que «se les adelantan en la larga fila de espera del sueño americano», «sacándoles dinero a los trabajadores para dárselo a los ociosos»: «no me gusta que el Estado les pague a las madres solteras para tener más hijos y estoy en contra de la discriminación positiva». Es como si las élites prefirieran a los «aprovechados», ya sean pobres o minorías, en vez de a los buenos norteamericanos.[7]

A partir de aquí se puede comprender la eficacia de una política de las pasiones que dan forma y voz a su vivencia y, en este caso, a su resentimiento.[*] Se trata del triunfo de Donald Trump, que seguiremos sin comprender mientras se siga ironizando sobre la irracionalidad de la «posverdad»: él apela a las emociones. Pero no debemos equivocarnos: no solo los pobres tienen esa sensación de haberse convertido, como los encuestados de Arlie Russell Hochschild, en «extranjeros en su propio país». El resentimiento no es una propiedad de clase, reservada a lo que se llama con desprecio *white trash;* en realidad, también lo encontramos entre los ricos: es interclasista. ¿No es el mismo Donald Trump quien aspira a convertirse en el campeón del antielitismo? Ahora bien, ese partido del resentimiento ha invertido el orden de las cosas en los Estados Unidos: es el propio Paul Krugman, emblema de las élites liberales, quien titula su artículo, la noche de la elección: «Nuestro país desconocido»...

Por su parte, John B. Judis nos ofrece los elementos de una tipología que ayuda a captar mejor los resultados de esa investigación sociológica. A su juicio, existen dos populismos distintos, representados por Bernie Sanders y

Pablo Iglesias, por un lado, y por Donald Trump y Marine Le Pen, por el otro. Sin embargo, no difieren solamente por sus ideas; su estructura es fundamentalmente distinta.

> El populismo de izquierdas defiende al pueblo contra una élite o el *establishment*. Es una política vertical donde la parte baja y la media se ligan contra la alta. Los populistas de derechas defienden al pueblo contra una élite a la que acusan de proteger a un tercer grupo constituido por inmigrantes, por musulmanes, por militantes negros. El populismo de izquierdas es binario. El populismo de derechas es ternario. Mira hacia arriba, pero también hacia abajo, en dirección a un grupo excluido.[8]

En otras palabras, bastaría con añadir ese tercer término para que el populismo de izquierdas girara hacia la derecha y habría que suprimirlo para que el populismo de derechas virara a la izquierda.

De hecho, esa diferencia estructural explica que no haya una pasarela entre los dos; no hay un «lepenismo de izquierdas» al revés: vemos aquí la importancia teórica de ese debate de especialistas en ciencias políticas sobre la interpretación de los datos empíricos. Los electores de Donald Trump no habrían votado por Bernie Sanders; los de Marine Le Pen no votarán por Jean-Luc Mélenchon. Es una cuestión de afectos. El resentimiento no se convierte en rebelión, así como la indignación no se convierte en rencor. Ocurre que hay dos tipos de pasiones distintas, y hasta opuestas, según Gilles Deleuze, lector de Spinoza: aquellas que aumentan mi potencia de actuar y aquellas que la disminuyen. El resentimiento que la reduce forma parte de estas últimas; la revuelta que la incrementa, de las primeras. El plomo vil del rencor no va a transformarse en el oro puro de la indignación.

Pensar en términos de afectos ayuda a percibir la importancia del sexo en el sentimiento o más bien el resentimiento racista: se trata de goce y no de intereses. Podemos retomar el análisis de Achille Mbembe sobre el «nanorracismo» y su psicología: por un lado, infligir de manera repetida pequeñas o grandes heridas racistas, con «lesiones y cortes», es como perpetrar una forma de «violación repetida»; por el otro, «la interpretación desvalorizadora de la manera en que el negro o el árabe musulmán tratan a “sus mujeres” implica una mezcla de voyerismo y de envidia, la envidia del harén». Y todo eso hoy se ofrece en espectáculo, incluso en la televisión, en una mezcla obscena de «brutalidad» y de «sensualidad», como en respuesta «al llamado generalizado a la lubricidad lanzado por el neoliberalismo».[9] El

resentimiento es la idea de que hay otros que gozan en mi lugar; si yo no gozo es por su culpa. Y esa misma rabia impotente se convierte en goce.

Para captar mejor ese afecto que define nuestra época, podemos prestar atención a la obra de Michel Houellebecq, con un éxito internacional considerable. El goce frustrado está en el corazón de sus novelas; desde *Ampliación del campo de batalla* en 1994 hasta *Sumisión* en 2015, pasando por *Las partículas elementales* en 1998 y *Plataforma* en 2001, nos muestra a hombres blancos heterosexuales privados de su goce por el de los otros: sus padres del Mayo del 68, libertarios y libertinos, que los abandonaron en la infancia, las mujeres liberadas que, en Occidente, quieren beneficiarse de una vida en condiciones de igualdad sin tener que seguir satisfaciéndolos, los hombres mejor dotados en capitales diversos, estéticos u otros, que los condenan a la pauperización sexual, los islamistas que vienen a destruir su paraíso prostitucional en el fin del mundo, o a acaparar a sus mujeres gracias a la poligamia... Siempre son los otros los que gozan en lugar de esos héroes, o antihéroes. Al mismo tiempo, paradójicamente, lo garantizan: garantizan el goce de exhibirse como víctima, como *losers*. En una entrevista publicada en Argentina, el autor revela el sentido político de sus novelas: darían «las últimas noticias de lo que los hombres [añadamos: "blancos"] piensan y no dicen».[10] Michel Houellebecq es el novelista del resentimiento en este momento histórico de gran resentimiento.

1 El texto de Adam Shatz, «Le vote blanc ou la revanche des hommes blancs», fue traducido en *Mediapart* el 10 de noviembre de 2016: http://www.mediapart.fr/journal/international/101116/le-vote-trump-ou-la-revanche-des-hommes-blancs [última consulta: 22 de junio de 2018].

2 Thomas Frank, «Donald Trump Is Moving to the White House, and Liberals Put Him There», *The Guardian* (9 de noviembre de 2016), http://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/09/donald-trump-white-house-hillary-clinton-liberals [última consulta: 22 de junio de 2018].

3 Wendy Brown, *Les Habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néo-conservatisme*, trad. de Christine Vivier, París, Les Prairies ordinaires, 2007, pp. 114-115.

4 Sophie Wahnich, *Les Émotions, la Révolution française et le présent. Exercices pratiques de conscience historique*, París, CNRS Éditions, 2009, en particular el ensayo introductorio, pp. 11-58; citas *passim*.

5 Frédéric Lordon, *Les Affects de la politique*, París, Seuil, 2016, pp. 11-12 [trad. cast.: *Los afectos de la política*, trad. de Juan Manuel Aragüés y Julien Canavera, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017].

6 Raphaëlle Besse Desmoulières, «Chantal Mouffe, la philosophe qui inspire Mélenchon», *Le Monde* (26 de diciembre de 2016), http://www.lemonde.fr/politique/article/2016/12/26/_chantal-

mouffe-la-philosophe-qui-inspire-melenchon_50540 23_823448.html [última consulta: 22 de junio de 2018].

7 Arlie Russell Hochschild, *Strangers in Their Own Land. Anger and Mourning in the American Right*, Nueva York, The New Press, 2016.

* «Vivencia» y «resentimiento» tienen la misma raíz en francés, *ressenti* y *ressentiment*, vinculada a los afectos, del verbo *sentir. (N. de T.)*

8 John B. Judis, «Introducción», en *La explosión populista. Cómo la Gran Recesión transformó la política en Estados Unidos y Europa*, trad. de María Dolores Ábalos, Barcelona, Deusto, 2018.

9 Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, París, La Découverte, 2016, citas pp. 80-87.

10 Véase mi colaboración «¿Houellebecq sociólogo?», trad. de Víctor Goldstein, en Éric Fassin *et al.*, *Discutir Houellebecq. Cinco ensayos críticos entre Buenos Aires y París*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2015, pp. 15-58.

8. Construir una izquierda

Al parecer, existen dos tipos de colesterol: el bueno y el malo. Para la izquierda, en cambio, no hay un populismo bueno. El reto es importante: una estrategia populista conduciría a dirigirse en primer lugar a los electores de derechas, incluso de ultraderecha. Rechazar el populismo, en cambio, implica dirigirse hacia otro electorado: los abstencionistas. Lo que lo posibilita es que la abstención no es una simple indiferencia, sino que habla del asco por la política tal y como es; en otras palabras, es muy política. No se podrá transformar el resentimiento en rebelión, ni el rencor en indignación; pero hay que dedicarse a transformar el asco abstencionista en gusto electoral. Una política de izquierdas, pues, no puede tener como primer objetivo salvar a las ovejas descarriadas, que bien podrían ser lobos. En cambio, su prioridad debería ser volver a conquistar a aquellas y aquellos que no sucumbieron a la seducción del fascismo. Más que ninguna otra, esta categoría explica el fracaso de los partidos supuestamente progresistas que adhirieron al neoliberalismo. Aquí hay una verdadera reserva de votos, con la condición, en vez de abandonarlos a la abstención, de tomar partido por los abstencionistas.

Esa elección estratégica es inseparablemente ideológica. ¿Es posible un populismo no nacional? Sin adherir al nacionalismo, Chantal Mouffe moviliza así el concepto gramsciano de lo «nacional-popular»: hay que luchar en el terreno de los símbolos, para no abandonarlos al adversario. Ernesto Laclau aclaraba esta necesidad durante su intercambio de 2012 con Jean-Luc Mélenchon: «cuando ciertos símbolos nacional-populares

adquieren cierta centralidad, de todas maneras hay una lucha alrededor de los programas en los cuales van a inscribirse esos símbolos». Ciertamente, «no hay ninguna garantía de que esos símbolos nacional-populares vayan a inscribirse en el buen sentido». Por ejemplo, «durante la República de Saló, en Italia, los símbolos garibaldinos eran disputados entre fascistas y comunistas». Entonces, «me parece que es esa lucha la que hoy se debe ganar».[1]

A finales de septiembre de 2016, Nicolas Sarkozy intenta reanimar la querella de la identidad nacional para su campaña declarando: «En el momento en que os convertís en franceses, ¡vuestros antepasados son galos!». Jean-Luc Mélenchon se niega a cederle ese terreno: «Yo no quiero que se etnicise el debate a partir de la referencia gala. ¡Pero sí digo que somos hijas e hijos de la Ilustración y de la gran Revolución! A partir del momento en que se es francés, se adopta el relato nacional».[2] Lo cual implica aplicar la estrategia discutida cuatro años antes en Buenos Aires, como lo confirma en su intercambio con Chantal Mouffe algunas semanas más tarde. La cuestión es saber si esos símbolos realmente pueden seguir siendo meramente simbólicos: el relato nacional ¿acaso no supone partir de la nación, o volver a ella?

Para escapar a esta lógica, Étienne Balibar defiende desde hace algunos años, a partir de la experiencia de Syriza, la idea de un «contrapopulismo», lo cual implica alejarse del populismo, por lo menos en un punto esencial: busca ser europeo. En una lógica de transnacionalismo o de cosmopolitismo, implica negarse a abandonar el terreno de la soberanía al nacionalismo. El filósofo lo dice claramente en un artículo publicado por *Libération* el 3 de enero de 2017:

> Hay que renunciar de una vez por todas a utilizar la categoría de «populismo» para amalgamar discursos de derechas y de izquierdas. La crisis del «sistema», tanto en términos de *legitimidad* como de *representatividad*, es un hecho político objetivo, no una doctrina. Las conclusiones que obtenemos, ya sea en el sentido de un nacionalismo xenófobo, ya en el de una búsqueda del «pueblo que falta», es decir, de una nueva síntesis de las resistencias y las esperanzas democráticas, aunque autoricen amalgamas, van en un sentido opuesto.[3]

¿Es posible un populismo de izquierdas? Si el populismo está en primer lugar, como lo sugiere la expresión, la izquierda es lógicamente secundaria. O para decirlo de otro modo, en el populismo de izquierdas es el populismo

el que desempeña el papel de sustantivo; la izquierda no es más que un calificativo. Es sabido que Podemos renuncia a definirse a partir de esta oposición: Íñigo Errejón se toma el tiempo de explicarlo en su diálogo con Chantal Mouffe.[4] Pero es cierto que ella no se suma a ese rechazo. No obstante, ya se trate del populismo o del liberalismo contra el cual ella lo erige, la distinción entre derecha e izquierda siempre es secundaria. Es así como hay que comprender la referencia central a Carl Schmitt en su trabajo: ella retoma la idea de que lo político se define por la oposición entre «ellos» y «nosotros», y esto a pesar del compromiso de aquel con el nazismo. Sin duda, en esta referencia no hay la menor ambigüedad. Pero Chantal Mouffe la explica en estos términos:

> Teniendo en cuenta el racionalismo que prevalece en el discurso liberal, a menudo he encontrado entre los conservadores las intuiciones decisivas para desarrollar un análisis adecuado de lo político. Por eso escogí llevar a cabo mi crítica del liberalismo bajo la égida de un pensador tan controvertido como Carl Schmitt.[5]

No hay duda de que es esta misma lógica la que la lleva a pensar el «momento populista» contra el neoliberalismo de manera previa a la división entre derecha e izquierda. Para definir lo político, y prolongar la visión antagónica de lo político según Carl Schmitt en un populismo, Chantal Mouffe amplifica la oposición entre «ellos» y «nosotros» a través de otra, entre la oligarquía y el pueblo, entre «aquellos de arriba» y «aquellos de abajo». La retoma de Maquiavelo: «En cada ciudad hay dos humores diferentes», podemos leer en *El príncipe;* «el pueblo no desea ni ser mandado ni ser oprimido por los Grandes y los Grandes desean mandar y oprimir al pueblo».[6] ¿No es acaso el comienzo del retorno de una definición sociológica del pueblo lo que precisamente quería superar la obra de 1985 con Ernesto Laclau sobre la hegemonía?

En un debate con Chantal Mouffe organizado por el Partido de Izquierdas en 2016, Roger Martelli propone una crítica de esta doble definición a través del antagonismo y el antielitismo:

> Entonces, ¿qué es lo que debe unificar al pueblo en vistas a su emancipación? Ni el adversario ni el enemigo. Ni clase contra clase, ni campo contra campo, ni centro contra periferia, ni bajo contra alto, ni pueblo contra élites: el corazón de todo antagonismo está en el choque de los proyectos de sociedad que lo funda. En los años treinta las categorías populares con base obrera se reunieron, no tanto por la designación de un enemigo, como por el riesgo percibido de una regresión (crisis

capitalista y fascismo) y por la posibilidad de una progresión (el advenimiento de una República finalmente social).[7]

Para terminar, tal vez este análisis nos permita descubrir la razón profunda de la seducción de la idea populista, hoy en la izquierda. Efectivamente, reemplazar «socialismo» (o «comunismo», o cualquier otro proyecto sustancial de transformación social) por «populismo» implica pasar de una definición plena de la izquierda a otra, implícita; de una versión positiva a otra, negativa. ¿Por qué es tan tentador reducir la oposición entre «ellos» y «nosotros» a aquella entre los de «arriba» y los de «abajo», a pesar (o a causa) de su vaguedad sociológica? Y si hay que pensar el antagonismo o el agonismo, ¿por qué no otra, tan evidente que ni siquiera se la encara, entre «derecha» e «izquierda»? Probablemente porque, frente al neoliberalismo, es más fácil oponerse que proponer, resistir que inventar. Sin embargo, no escaparemos a la necesidad de bosquejar un programa sustancial en vistas a una izquierda sustantiva, primaria y no secundaria. El hecho de que haya que construir un pueblo no debe desviarnos de esta exigencia; ya es hora de construir una izquierda.

1 Véase https://melenchon.fr/2015/09/29/populisme-et-hegemonies-culturelles-debat-laclau-mouffe-melenchon [última consulta: 22 de junio de 2018].

2 Véase http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2016/09/28/roman-national-recit-national-de-quoi-parle-t-on_5004994_4355770.html [última consulta: 22 de junio de 2018].

3 Étienne Balibar, «Populisme: au miroir américain», *Libération* (3 de enero de 2017), http://www.liberation.fr/debats/2017/01/03/populisme-au-miroir-americain_1538875 [última consulta: 22 de junio de 2018].

4 Ínigo Errejón y Chantal Mouffe, *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*, Barcelona, Icaria, 2015, pp. 106 s. y 130 s.

5 Chantal Mouffe, *L'Illusion du consensus*, trad. de Pauline Colonna d'Istria, París, Albin Michel, 2016 [original: *On the Political*, Londres, Routledge, 2005; trad. cast.: *En torno a lo político*, trad. de Soledad Laclau, Madrid, FCE, 2007].

6 *Ibid*., pp. 12 y 15.

7 Debate entre Chantal Mouffe y Roger Martelli organizado en Toulouse por el Partido de Izquierdas el 27 de agosto de 2016: http://www.regards.fr/web/article/penser-le-populisme [última consulta: 22 de junio de 2018].

Epílogo
Una alternativa estratégica

El ensayo que precede plantea una alternativa: la izquierda *o* el populismo. Es la respuesta a la estrategia del populismo de izquierdas que, en cambio, se funda en esta equivalencia: la izquierda, *es decir*, el populismo. Desde la publicación del libro en 2017, es una cuestión que se plantea cada vez con más intensidad: la actualidad sigue su curso, en particular con elecciones marcadas por partidos que reivindican el populismo, como en Francia o en Italia, aunque los términos del debate no hayan cambiado sustancialmente. Por ello, Chantal Mouffe, que está en el centro de la discusión en estas páginas, publicará próximamente un alegato «a favor de un populismo de izquierdas»,[1] que recapitula su argumentario respondiendo a algunas de las críticas recibidas.

«En los próximos años —anuncia la filósofa— el eje central del conflicto político se debatirá entre populismo de derechas y populismo de izquierdas». ¿Por qué? Porque si «atravesamos un "momento populista"» es debido a que ambos populismos son «la expresión de resistencias opuestas a la condición posdemocrática provocada por treinta años de hegemonía neoliberal». Para Chantal Mouffe, «muchas de las demandas defendidas por los partidos populistas de derechas son demandas democráticas a las que debe darse respuesta con propuestas progresistas».[2] Ya en 1984, el entonces primer ministro francés Laurent Fabius consideraba que «el Frente Nacional planteaba buenas preguntas, pero que proponía malas respuestas».[3] Y él fue

el artífice del giro neoliberal del Partido Socialista francés.

Hay que preguntarse, entonces, si el populismo es una reacción democrática al neoliberalismo, ¿qué pensar del populismo neoliberal de Margaret Thatcher? Chantal Mouffe contesta a la objeción formulada en mi ensayo invirtiendo este argumento: paradójicamente, «propone que aprendamos de la estrategia de Thatcher», a saber, de su «proyecto político hegemónico». La filósofa recuerda la respuesta de la Dama de Hierro cuando le preguntaban cuál era su gran éxito: «Tony Blair y el New Labour. Hemos obligado a nuestros adversarios a pensar de otro modo». Aquí el planteamiento se invierte: «hay que seguir la vía de Thatcher adoptando una estrategia populista, pero esta vez con un objetivo progresista»,[4] es decir, la hegemonía sin la ideología. A pesar de este pasado neoliberal, el populismo seguiría siendo para ella la respuesta al neoliberalismo.

¿Qué ocurre con los populistas neoliberales hoy, empezando por el campeón de Wall Street, Donald Trump? Aunque el nombre del nuevo presidente de los Estados Unidos no aparece en ningún momento en su libro, como tampoco el del presidente turco, Recep Tayyip Erdoğan, o el de Viktor Orbán, el primer ministro húngaro, Chantal Mouffe no es ajena a la segunda objeción histórica que yo había planteado: «sería un error —reconoce— identificar su oposición a la posdemocracia con un rechazo del neoliberalismo».[5] Concluyamos que, más que un remedio, el populismo es un síntoma del neoliberalismo. Sin embargo, la filósofa no parece renunciar a su defensa e ilustración del populismo de izquierdas.

La solución que propone consiste en diferenciar a los votantes de los partidos: diferenciar la demanda democrática de la propuesta populista. No hay duda de que el FPÖ en Austria y el Frente Nacional en Francia «han sido capaces de traducir en un vocabulario nacionalista las demandas de las categorías populares que se sentían excluidas del consenso dominante». Sin embargo, legitimar así un «núcleo democrático» significa no tanto «respaldar la política de los partidos populistas de derechas, sino negarse más bien a considerar a sus votantes como responsables de la manera en que han sido traducidas sus demandas». Puesto que, para la filósofa, estos votantes, lejos de deberse a las consecuencias de su voto, serían sus víctimas: serían «los principales perdedores de la mundialización neoliberal».[6]

Sin embargo, por momentos esta distinción entre votantes y

representantes parece difuminarse, ya que la defensa de los primeros parece atenuar el ataque a los segundos: por ejemplo, cuando Chantal Mouffe dice que «cualificar los partidos populistas de derechas de “ultraderecha” o de “neofascistas”, atribuyendo su éxito a la falta de educación, está claro que es especialmente cómodo para las fuerzas de centro-izquierda». De hecho, en su ensayo, no utiliza en ningún momento la expresión «ultraderecha» —en cambio, no tiene ningún problema en hablar de extrema izquierda, con la intención de tomar sus distancias—. No hay duda de que la filósofa rechaza explícitamente la xenofobia del populismo de derechas. Pero, según ella, bastaría con orientar este último hacia otro objetivo. Pues, aunque es cierto que los votantes de las clases populares «han acabado considerando a los inmigrantes como los responsables de su pobreza» (¿quién podría negarlo?), «su sentimiento de abandono y su deseo de reconocimiento democrático, en lugar de expresarse en términos xenófobos, podrían expresarse en un lenguaje distinto, conduciéndolos hacia otro adversario».[7]

Al mismo tiempo, en ningún caso se plantea renunciar a jugar la carta nacionalista. Ante las críticas, Chantal Mouffe se justifica así: «el combate ideológico para recuperar la democracia debe empezar a nivel del Estado-nación». Según ella, solamente podrá internacionalizarse *a posteriori*. Sin duda, «una estrategia populista de izquierdas no puede ignorar la poderosa implicación libidinal que opera en las formas de identificación nacional (o regional); sería muy peligroso abandonar este terreno al populismo de derechas». Y responde así a la inquietud que puede provocar la figura de un líder carismático: «no hay motivos para confundir un liderazgo fuerte con el autoritarismo». En cambio, «no podrá construirse una voluntad colectiva sin una forma de cristalización de los afectos comunes, proceso durante el cual los vínculos afectivos con un líder carismático pueden desempeñar un papel importante».[8]

Es significativo que Chantal Mouffe hable ahora de afectos y no de emociones. «Trabajando con nociones de “sentido común”, es conveniente dirigirse a la gente de manera que sea posible tocar sus afectos». Ya no se trata, pues, de contraponer la razón neoliberal a las emociones populistas, sino los afectos populistas a los «afectos comunes que sostienen la hegemonía neoliberal».[9] Sin embargo, nuestra divergencia teórica permanece, puesto que la filósofa no distingue entre afectos de derecha y afectos de izquierda, entre el resentimiento populista y la indignación

igualitaria. ¿Acaso no es su indistinción la condición necesaria que permitiría convertir a los votantes retraduciendo sus «demandas democráticas»?

El desacuerdo *estratégico* sigue intacto: Chantal Mouffe continúa interesándose únicamente por los votantes populistas, que no habría que «excluir *a priori*», «condenándolos de por vida a seguir siendo presos de sus pasiones». La abstención aparece tan solo una vez al principio del ensayo, para recordar sus antiguos análisis de la «desafección respecto de las instituciones democráticas» que provocaba la Tercera Vía,[10] pero sigue sin desempeñar ningún papel en su argumentación sobre el populismo. Ciertamente, la filósofa no renuncia a hablar de derechas y de izquierdas, aunque en su defensa de un populismo de izquierdas la distinción sigue siendo secundaria. Repitámoslo: en la estrategia populista de izquierdas, con la oposición sociológica entre las élites y el pueblo, el populismo está primero; solamente se presenta «cualificado» por el término de izquierdas. Por lo tanto, la alternativa ideológica está en segundo lugar.

Sin embargo, cuando la oposición entre derecha e izquierda se desdibuja, es siempre la derecha la que se beneficia de ello y nunca la izquierda. Y es principalmente a la ultraderecha, desde los años treinta hasta hoy, a la que más ha convenido esta indistinción ideológica: «ni derecha ni izquierda».[11] Alain de Benoist no se equivoca. Este intelectual venido de la OAS, en la época de la Argelia francesa, sigue siendo, desde la Nueva Derecha que lanzó en los años setenta, una referencia ideológica para la ultraderecha, de la Generación Identitaria en Europa a la *alt-right* en los Estados Unidos. Ahora bien, a principios de 2017 publicó un ensayo, *El momento populista*, cuyo título tomaba prestado de Chantal Mouffe y en el que dedicaba un elogioso capítulo a Ernesto Laclau. El subtítulo mostraba claramente el rol que hacía desempeñar al populismo, a diferencia de ambos filósofos: ¡Derecha-izquierda, se acabó![12]

Esta recuperación del populismo de izquierdas parece ilusionar, en particular fuera de Francia. Hasta el punto de que la Fundación Feltrinelli, vinculada a la historia del antifascismo italiano, organizó en 2018 un ciclo de conferencias titulado, en inglés, *What is Left / What is Right*. Unas semanas antes de las elecciones del 4 de marzo que darían la victoria a los populistas del Movimiento Cinco Estrellas y a la Liga Norte de ultraderecha, la Fundación invitó a Florian Philippot, ex número 2 del

Frente Nacional francés que hoy sigue la línea «ni derecha ni izquierda» con su movimiento Los Patriotas, y a Alain de Benoist, que sostiene lo mismo.[13] Amparándose en el populismo, una figura de ultraderecha puede, así, aparentar acabar con la oposición entre derecha e izquierda y, al mismo tiempo, presentarse como un hombre de izquierdas…

En España, en el periódico digital *Ctxt*, claramente situado a la izquierda, un artículo llega a afirmar, en la presentación de una entrevista con Alain de Benoist, que: «tras haber sido muy influyente en los medios políticos de la ultraderecha, en las últimas décadas se le ha visto acercarse a posiciones de lo que hoy llamaríamos "la izquierda"».[14] Es cierto que, en el medio estadounidense *Buzzfeed*, De Benoist no dudó en declarar que «habría votado a Bernie Sanders en las elecciones estadounidenses» y que «su opción en la primera vuelta de las elecciones francesas era el candidato de izquierdas Jean-Luc Mélenchon»…[15] No deberíamos dar importancia, pues, al hecho de que en 2014, durante las movilizaciones de la derecha reaccionaria contra el matrimonio homosexual en Francia, este mismo intelectual haya publicado un ensayo titulado *¡No a la teoría del género!*, antes de publicar en 2016 un panfleto contra los derechos humanos… El confusionismo ideológico que practica Alain de Benoist parece eficaz.

Insistamos: Chantal Mouffe no es responsable de la recuperación ideológica que lleva a cabo Alain de Benoist, excepto en lo referente a la confusión entre el populismo de izquierdas y el populismo de derechas, aquello mismo que este ensayo critica. Asimismo, sería injusto imputar a los votantes indignados del populismo de izquierdas el resentimiento xenófobo de los partidarios del populismo de derechas. En otras palabras, no se trata de entrar en una lógica de la sospecha, intentando identificar las pasarelas entre uno y otro, puesto que lo que hemos intentado mostrar es que no hay tránsitos entre los dos populismos. Nos limitaremos a sostener la línea seguida en este ensayo planteando una vez más la misma pregunta: ¿es la estrategia populista eficaz para la izquierda? Para abordarla a partir de ejemplos concretos y tal como lo hace explícitamente Chantal Mouffe, nos limitaremos al marco europeo y estadounidense —puesto que los casos de América latina tienen otra historia, anterior al desarrollo del neoliberalismo—. Y seguiremos dando una vez más la misma respuesta: esta estrategia se sostiene sobre una ilusión que consiste en confundir el populismo y el pueblo.

Esto permite interpretar la reacción de Bernie Sanders tras la elección de Donald Trump. Ya el 9 de noviembre, el demócrata analizaba la victoria del candidato republicano en términos populistas. Para Sanders, el presidente elegido «supo captar la ira de la clase media en declive, harta de la economía del *establishment*, de la política del *establishment* y de los medios del *establishment*». Bernie Sanders daba al presidente elegido un doble rostro, populista de izquierdas y de derechas: «En la medida en que el Sr. Trump se proponga seriamente conducir una política que mejore la vida de las familias que trabajan en este país, yo y otros progresistas estamos dispuestos a trabajar con él». Sin embargo, «en la medida en que lidere una política racista, sexista, xenófoba y contra el medioambiente, nos opondremos vigorosamente a él».[16] Pues Bernie Sanders no quiere perder la esperanza en los electores de Donald Trump y, todavía menos, ofenderlos.

También fue crítico con Hillary Clinton y no únicamente por su neoliberalismo. El 9 de septiembre de 2016, la candidata demócrata juzgaba a la mitad de los votantes de su adversario republicano como «racistas, sexistas, homófobos, xenófobos, islamófobos», metiéndolos en el «saco de los deplorables», mientras que la otra mitad «sentiría que el Estado los había abandonado, que la economía los había abandonado, que a nadie importaban ya». Olvidando a los segundos para tener en cuenta solamente a los primeros, Sanders, su desgraciado rival durante las primarias, le responde severamente en un discurso del 31 de marzo de 2017 que «algunos piensan que las personas que han votado a Trump son racistas y sexistas y homófobas, tipos deplorables. No estoy de acuerdo, porque yo he estado ahí».[17] «I've been there»: efectivamente, Bernie Sanders «ha estado en el pueblo». Y, en efecto, las clases populares no son particularmente racistas, sexistas y homófobas. Pero sí lo son la mayoría de los votantes populistas: todas las encuestas de opinión lo confirman. Donald Trump no engañó a sus votantes y estos no fueron ingenuos. Por ello hay que diferenciar claramente entre popular y populista.

Ahora bien, podríamos preguntarnos si las elecciones presidenciales francesas contradicen la tesis del presente ensayo. ¿Acaso la estrategia populista de Jean-Luc Mélenchon no fue premiada con éxito? Efectivamente, el candidato de La Francia Insumisa no consiguió entrar en la segunda vuelta de las elecciones y es cierto que, como en 2012, no logró superar la cuarta posición —en 2017 tras Emmanuel Macron y Marine Le

Pen, los dos finalistas, pero también detrás del candidato de la derecha tradicional, François Fillon—. De todos modos, Fillon solo le saca una ventaja de 150 000 votos y, mientras que su campaña de 2012 solo le había permitido alcanzar un poco más del 11 % de los sufragios de la primera vuelta, en 2017, Mélenchon recoge casi el 20 % de los votos, es decir, casi un 9 % más (en cifras absolutas, 3 millones). A primera vista, pues, la nueva estrategia populista parece beneficiosa, más que la antigua estrategia de la izquierda.

Pero, a pesar de haber sido uno de los objetivos que Jean-Luc Mélenchon reivindicó en su campaña, ¿acaso consiguió disuadir a los votantes de Marine Le Pen? Todo indica que no, puesto que Marine Le Pen, entre 2012 y 2017, incrementa un 3,4 % sus resultados (1,25 millones de votos). ¿Y qué ocurre con el voto específicamente obrero? Según un sondeo de opinión (ViaVoice-*Libération*, 23-24 de abril de 2017), el líder de La Francia Insumisa incrementa claramente sus resultados en esta categoría (de un 12 % a un 24 %), pero la presidenta del Frente Nacional también (de un 28 % a un 41 % de estos votantes de las clases populares). ¿De dónde vienen todos estos votos? De la desafección respecto del Partido Socialista y la derecha tradicional (que pierden respectivamente un 20 % y un 17 % del voto obrero). En otras palabras, los obreros que siguen yendo a votar han abandonado la derecha en favor de la ultraderecha y aquellos que han acabado renunciando al voto socialista solo se orientan parcialmente hacia La Francia Insumisa, mientras que muchos otros se refugian en la abstención, razón por la cual los obreros, en caso de que voten, votan hoy mayoritariamente al Frente Nacional.

En realidad, las últimas elecciones presidenciales en Francia confirman la ausencia de porosidad entre el voto populista de derechas y el de izquierdas, expuesta en este ensayo. Otra encuesta de opinión (Ipsos-Sopra Steria, 23 de abril de 2017) muestra claramente que solo el 3 % de los encuestados que declaran haber votado por Marine Le Pen en 2012 dan su voto a Jean-Luc Mélenchon en 2017 (e, inversamente, el 3 % de los votantes de Mélenchon votan a Le Pen cinco años después). En cambio, casi una cuarta parte de los votantes de François Hollande en la primera vuelta de las elecciones de 2012 se orientan hacia Jean-Luc Mélenchon en 2017. Pues el anunciado derrumbe del Partido Socialista francés permite a La Francia Insumisa encarnar a partir de ahora el «voto útil» de izquierdas —así como

en Grecia el Pasok tuvo que dejar paso a Syriza—. La estrategia de izquierdas funcionó, con cinco años de retraso… En resumen, la progresión de este movimiento en relación con el Frente de Izquierdas de 2012 no se debe a la estrategia populista, a saber, a la conquista de los votantes del Frente Nacional. Proviene de la transferencia de los votos socialistas.

Y todavía es menos sorprendente que, durante esta campaña, incluso Emmanuel Macron, para ser elegido presidente, tirara de la retórica «antisistema» que un periodista económico llegó a llamar… «populismo de ultracentro».[18] Si incluso el campeón francés del neoliberalismo se presenta como populista, al mismo tiempo que su adversaria de ultraderechas, ¿cómo podría la estrategia populista ser eficaz combatiendo ambos adversarios? La dificultad política remite también a una dificultad teórica, que Jacob Hamburger apunta en una reseña en la que confronta con lucidez mi ensayo con el de Chantal Mouffe: cuando ella elogia el populismo del laborista Jeremy Corbyn y del demócrata Bernie Sanders, ¿acaso no está contradiciendo su argumento central, según el cual los partidos socialdemócratas ya no podrían resistir al neoliberalismo dentro del que se encuentran «profundamente integrados»? En realidad, para la filósofa, es como si «todo movimiento que consigue ocupar una posición a la izquierda del social-liberalismo fuera ya forzosamente un populismo de izquierdas».[19]

Si para el populismo (ya sea de derechas o de izquierdas) la oposición ideológica entre derecha e izquierda es secundaria respecto de la oposición sociológica entre la élite y el pueblo, entonces podemos hablar de Jeremy Corbyn en otros términos: puesto que él nunca reivindica el populismo, etiqueta que le imponen sus detractores, ¿por qué no decir, sencillamente, primero y ante todo, que es de izquierdas y que, a través de él, tras la Tercera Vía de Tony Blair y Gordon Brown, el Partido Laborista vuelve a enlazarse con la izquierda? El criterio determinante no son los acentos populistas de uno u otro discurso; es la decisión de destacar el populismo dejando atrás el calificativo de izquierdas, o no. Podríamos decir lo mismo de Bernie Sanders, a pesar de sus vanas esperanzas de salvar a los «deplorables». Del mismo modo, cuando Syriza llega al poder en Grecia en enero de 2015, ¿por qué decir que se trata de un partido populista cuando reivindicaba justamente y ante todo una política alternativa de izquierdas?

Para terminar podemos examinar los casos inversos de España e Italia. La experiencia italiana está marcada, por un lado, por la subida de la

ultraderecha y, por el otro, por el derrumbe de la izquierda. El Movimiento Cinco Estrellas, que irrumpe con fuerza y que pretende superar la oposición entre derecha e izquierda, se inscribe en este contexto. Es cierto que muchos votantes de izquierdas se sumaron al movimiento en las elecciones del 4 de marzo de 2018, separándose tanto del Partido Demócrata de Matteo Renzi como de los partidos realmente arraigados en la izquierda (Libres e Iguales y Poder para el Pueblo). Sin embargo, no hay que sucumbir a esta ilusión populista: un partido que no es ni de derechas ni de izquierdas siempre acaba cayendo del lado de la derecha —solo hay que pensar en el movimiento de Emmanuel Macron— o de la ultraderecha: es lo que ocurre en Italia con la alianza entre el Movimiento Cinco Estrellas de Luigi di Maio y la Liga Norte de Matteo Salvini. A pesar de sus divergencias, ambos movimientos no han tardado en cerrar un acuerdo sobre lo esencial, su denominador común: una política de inmigración nacionalista y xenófoba.

El caso español es radicalmente distinto. Del mismo modo que La Francia Insumisa de Jean-Luc Mélenchon, Podemos y en particular Íñigo Errejón reivindican explícitamente a la filósofa belga. Sin embargo, constatamos una diferencia fundamental con el contexto francés: la ausencia de un partido de ultraderecha como tal en España. La herencia del franquismo pesa sobre el Partido Popular de Mariano Rajoy, pero no existe un equivalente del Frente Nacional. Por ello, Podemos sería más una respuesta a la conversión neoliberal del Partido Socialista español que a un populismo de derechas. Y Ciudadanos sería una réplica de derechas al populismo de izquierdas. En otras palabras, en España, el «momento populista» habría empezado en la izquierda y no en la derecha.

Una segunda diferencia, que reside en la historia de Podemos, complica esta comparación. Podemos reivindica su arraigo inicial en el movimiento social de los Indignados y ha ganado sus victorias en las ciudades. Ahora bien, es en su política nacional y siguiendo una dimensión vertical donde se despliega su dimensión populista: desde Madrid, Podemos se dirige a «la gente», a un pueblo movilizado en torno a la palabra «patria». Pero no es así al nivel de los ayuntamientos gobernados por Podemos en el marco de las «confluencias» con las fuerzas políticas locales: el municipalismo nace de las movilizaciones en el terreno. Esta dimensión horizontal es mucho menos importante para La Francia Insumisa: el vínculo con Nuit Debout —versión francesa del «movimiento de las plazas»— es tenue. En Francia,

cuando Jean-Luc Mélenchon apostrofa a «la gente», a los ciudadanos corrientes, lo hace en cuanto líder carismático, puesto que el populismo de La Francia Insumisa es una estrategia concebida como una manera de encarnar políticamente el presidencialismo monárquico de la Quinta República. El populismo funciona, pues, tanto en España como en Francia, siguiendo una dimensión vertical. Por lo que se refiere al patriotismo, o al nacionalismo, quizá desempeña un rol menos importante para Podemos. Sin embargo, en el momento en que el independentismo catalán despierta el nacionalismo español y sus fantasmas, ¿invocar la «patria» no pone en contradicción esta soberanía nacional con la soberanía democrática —popular— que Podemos reivindica, es decir, dos concepciones del pueblo?

A partir de reflexiones teóricas y de análisis empíricos, el presente ensayo ha propuesto una doble crítica a la estrategia populista como portadora de una doble ilusión. Por una parte, el populismo confunde el pueblo con las clases populares para sustituir la alternativa ideológica entre derecha e izquierda, que está en el fundamento de la democracia, por una oposición sociológica entre la casta y «la gente». Por otra parte, el populismo reduce la política a la figura unitaria de un pueblo mayoritario constituido en las elecciones en vistas a la representación, como si la democracia no se alimentara también de estas minorías activas, a las que, movilizadas en torno a una pluralidad de causas, he llamado «públicos». Tanto en uno como en otro caso, lo que está en juego es la democracia. ¿Izquierda o populismo? Este ensayo ha tratado de disipar la ilusión populista, que plantea hoy los dos términos como equivalentes, para recordar la importancia y la urgencia de la alternativa. Recordémoslo una vez más: el «momento populista» que vivimos hoy es, ante todo, un «momento neoliberal» que amenaza con ser un «momento antidemocrático».

1 Chantal Mouffe, *For a Left Populism*, Londres, Verso, 2018, p. 6 (en prensa). [La traducción española retoma la traducción al francés realizada por el propio autor. *(N. de T.)*].

2 Chantal Mouffe, *For a Left Populism*, *op. cit.*, citas pp. 6, 79 y 21.

3 Abel Mestre, «Le Front national, "centre de gravité" de la vie politique?», *Le Monde* (12 de julio de 2013), https://www.lemonde.fr/politique/article/2013/07/11/le-front-national-centre-de-gravite-de-la-vie-politique_3446242_823448.html [última consulta: 22 de junio de 2018].

4 Chantal Mouffe, *For a Left Populism*, *op. cit.*, citas pp. 32 y 22.

5 Chantal Mouffe, *For a Left Populism*, *op. cit.*, p. 24.

6 *Ibid.*, citas pp. 19, 22 y 21.

7 Chantal Mouffe, *For a Left Populism*, *op. cit.*, citas pp. 22, 46 y 23.
8 Chantal Mouffe, *For a Left Populism*, *op. cit.*, citas pp. 71 y 70.
9 Chantal Mouffe, *For a Left Populism*, *op. cit.*, citas pp. 76 y 77.
10 *Ibid.*, citas pp. 22 y 4.
11 Véase Zeev Sternhell, *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, París, Seuil, 1983.
12 Alain de Benoist, *Le Moment populiste. Droite-gauche, c'est fini!*, París, Pierre-Guillaume de Roux, 2017.
13 Una carta abierta que firmé junto con otros hizo que la Fundación Feltrinelli retrasara la invitación del 13 de febrero al 6 de abril, para que este debate no orientara a los electores en el comicio del 4 de marzo. Esto permitió a Alain de Benoist presentarse, al tomar la palabra, como un mártir de la libertad de expresión: «Nous sommes indignés par votre aveuglement politique», *Mediapart* (2 de febrero de 2018), https://blogs.mediapart.fr/edition/les-invites-de-mediapart/article/020218/fondation-feltrinelli-nous-sommes-indignes-par-votre-aveuglement-politique [última consulta: 22 de junio de 2018].
14 Enric Bonet, Guillermo Fernández Vázquez, «Alain de Benoist: Macron es un liberal autoritario», *Ctxt* (3 de abril de 2018), http://ctxt.es/es/20180328/Politica/18748/Entrevista-Francia-Alain-Benoist-escritor-Macron.htm [última consulta: 22 de junio de 2018].
15 J. Lester Feder y Pierre Buet, «The Man Who Gave White Nationalism a New Life», *Buzzfeed* (26 de diciembre de 2017), https://www.buzzfeed.com/lesterfeder/the-man-who-gave-white-nationalism-a-new-life [última consulta: 22 de junio de 2018].
16 Cristiano Lima, «Sanders: "I'm Prepared to Work with Trump"», *Politico* (9 de noviembre de 2016), https://www.politico.com/story/2016/11/sanders-trump-work-together-231158 [última consulta: 22 de junio de 2018].
17 Martin Pengelly, «Bernie Sanders Says Trump Voters Aren't "Deplorable" in Jab Aimed at Clinton Camp», *The Guardian* (1 de abril de 2017), https://www.theguardian.com/us-news/2017/apr/01/bernie-sanders-trump-voters-not-deplorable-clinton-warren [última consulta: 22 de junio de 2018].
18 Romaric Godin, «Emmanuel Macron ou le populisme d'extrême centre», *La Tribune* (16 de noviembre de 2016), https://www.latribune.fr/economie/presidentielle-2017/emmanuel-macron-ou-le-populisme-d-extreme-centre-617015.html [última consulta: 22 de junio de 2018].
19 Jacob Hamburger, «Can There Be a Left Populism?», *Jacobin* (29 de marzo de 2018), https://www.jacobinmag.com/2018/03/left-populism-mouffe-fassin-france-insoumise [última consulta: 22 de junio de 2018].

Información adicional

Desde el Brexit, y con el creciente ascenso de los partidos y gobiernos xenófobos en Europa, estamos viviendo un «momento populista». ¿Cómo interpretarlo? No hay duda de que el neoliberalismo actúa como un «despoblador», vaciando la democracia del *demos*. Y la Europa neoliberal se ha convertido en una Europa fortaleza. Desde Margaret Thatcher y Ronald Reagan hasta Donald Trump, Viktor Orbán y Recep Erdogan, ¿acaso el populismo no es el instrumento del neoliberalismo?

Populismo de izquierdas y neoliberalismo propone una crítica al populismo de izquierdas que pretende ser una respuesta al de derechas. La estrategia populista de izquierdas es ilusoria: el resentimiento de la ultraderecha no se convertirá en una indignación de izquierdas. Conlleva, además, un elevado coste, ya que tiende a disolver la pluralidad de las minorías en la unidad de un pueblo. Y es peligrosa, pues situar en segundo lugar la oposición entre izquierda y derecha dinamita toda alternativa democrática. El populismo es el síntoma del neoliberalismo, no su remedio. En estos momentos de democracia precaria, más que construir un pueblo, es urgente reconstruir una izquierda.

ÉRIC FASSIN es catedrático en los departamentos de Ciencias Políticas y Estudios de Género de la Université Paris-8 Vincennes - Saint-Denis, e investigador en el Laboratoire d’études de genre et de sexualité (CNRS). Sociólogo comprometido con la esfera pública, trabaja en torno a la polarización de las cuestiones sexuales y raciales en Francia y en Estados

Unidos, a las políticas de inmigración en Europa, y sobre las nociones de izquierda y democracia.

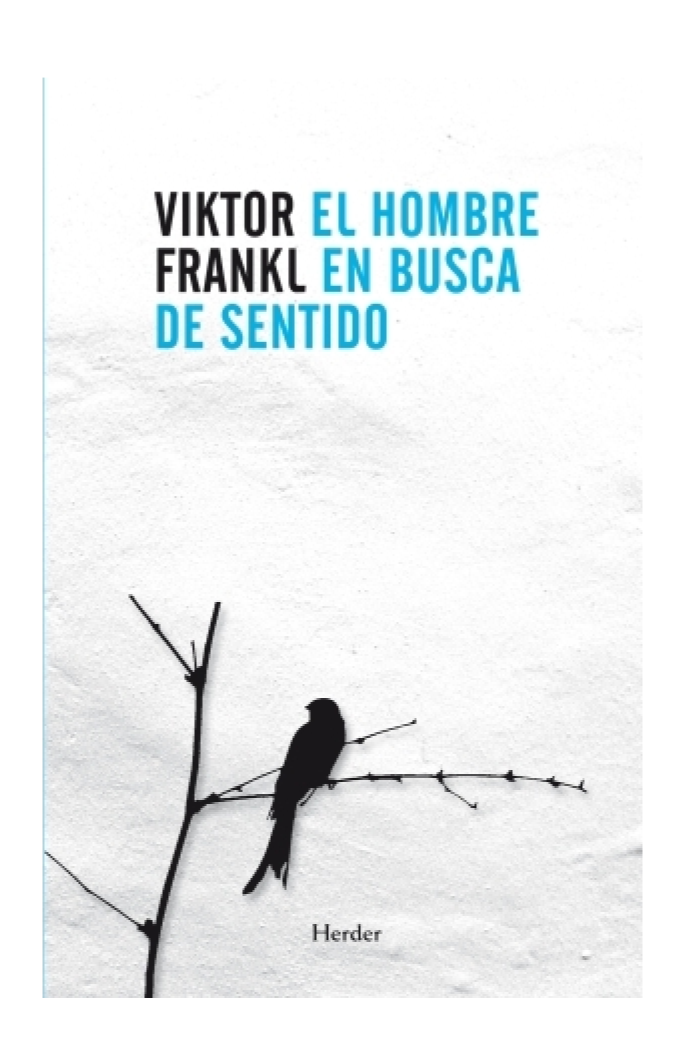
OTROS TÍTULOS

Miquel Seguró y Daniel Innerarity (eds.)
¿Dónde vas, Europa?

Wendy Brown
Estados amurallados, soberanía en declive. Prólogo de Étienne Balibar

Alessandro Ferrara
El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político

Antonio Campillo
El concepto de lo político en la sociedad global


VIKTOR FRANKL
EL HOMBRE EN BUSCA DE SENTIDO
Herder

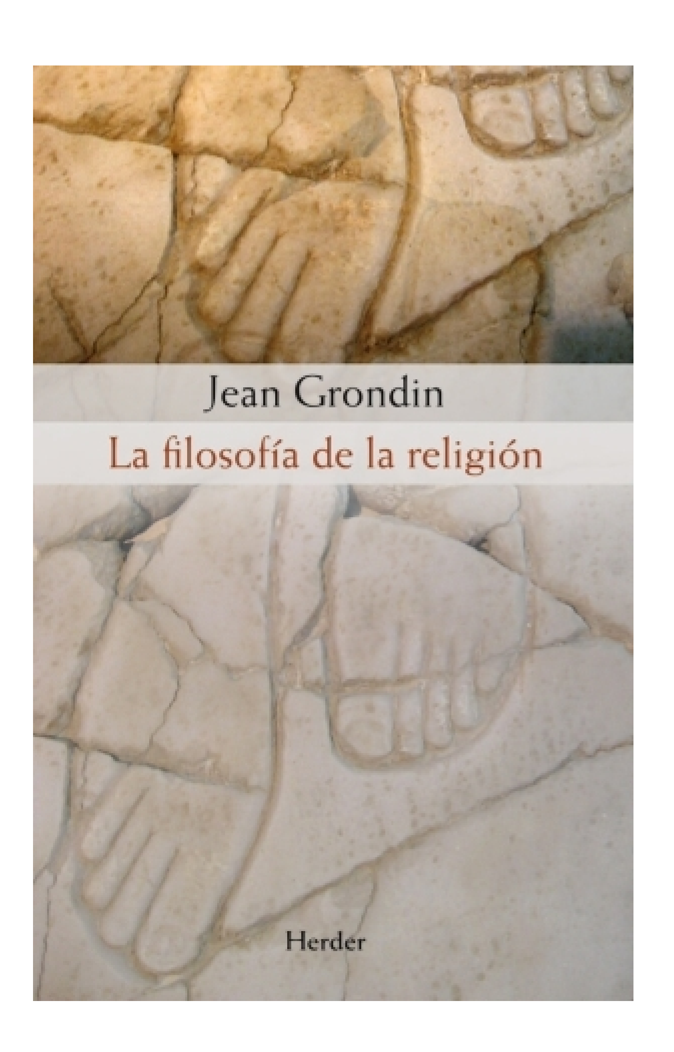
El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor
9788425432033
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Nueva traducción"El hombre en busca de sentido" es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a

medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

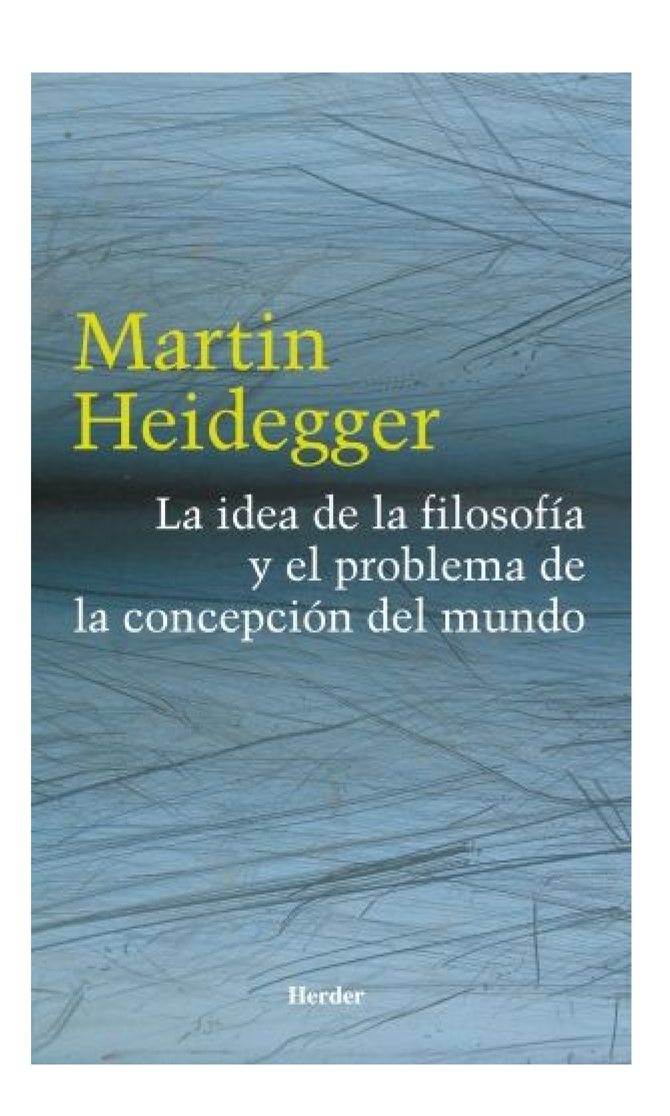

Jean Grondin
La filosofía de la religión
Herder

La filosofía de la religión

Grondin, Jean
9788425433511
168 Páginas

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva. La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

Cómpralo y empieza a leer


Martin
Heidegger
La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo
Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin
9788425429880
165 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 923) como asistente de Husserl.

Cómpralo y empieza a leer

JESPER JUUL



Decir no, por amor

Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper
9788425428845
88 Páginas

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común. Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

Cómpralo y empieza a leer


Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio
PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz
SEGUNDA
EDICIÓN
AMPLIADA
Herder

La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul
9788425438578
120 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer]

La segunda edición, ampliada con dos nuevos capítulos, del indiscutible bestseller de Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras de los últimos años. En este ensayo Han expone una de sus tesis principales: la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma, un exceso de positividad que está conduciendo a una sociedad del cansancio. Según el autor, toda época tiene sus enfermedades emblemáticas. Así, hay una época bacterial que toca a su fin con la invención del antibiótico. A pesar del manifiesto miedo a la pandemia gripal, actualmente no vivimos en la época viral. La hemos dejado atrás gracias a la técnica inmunológica. El comienzo del siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no sería ni bacterial ni viral, sino neuronal. La depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) definen el panorama de comienzos de este siglo. Estas enfermedades no son infecciones, sino estados patológicos que siguen a su vez una dialéctica, pero no una dialéctica de la negatividad, sino de la positividad, hasta el punto de que cabría atribuirles un exceso de esta última.